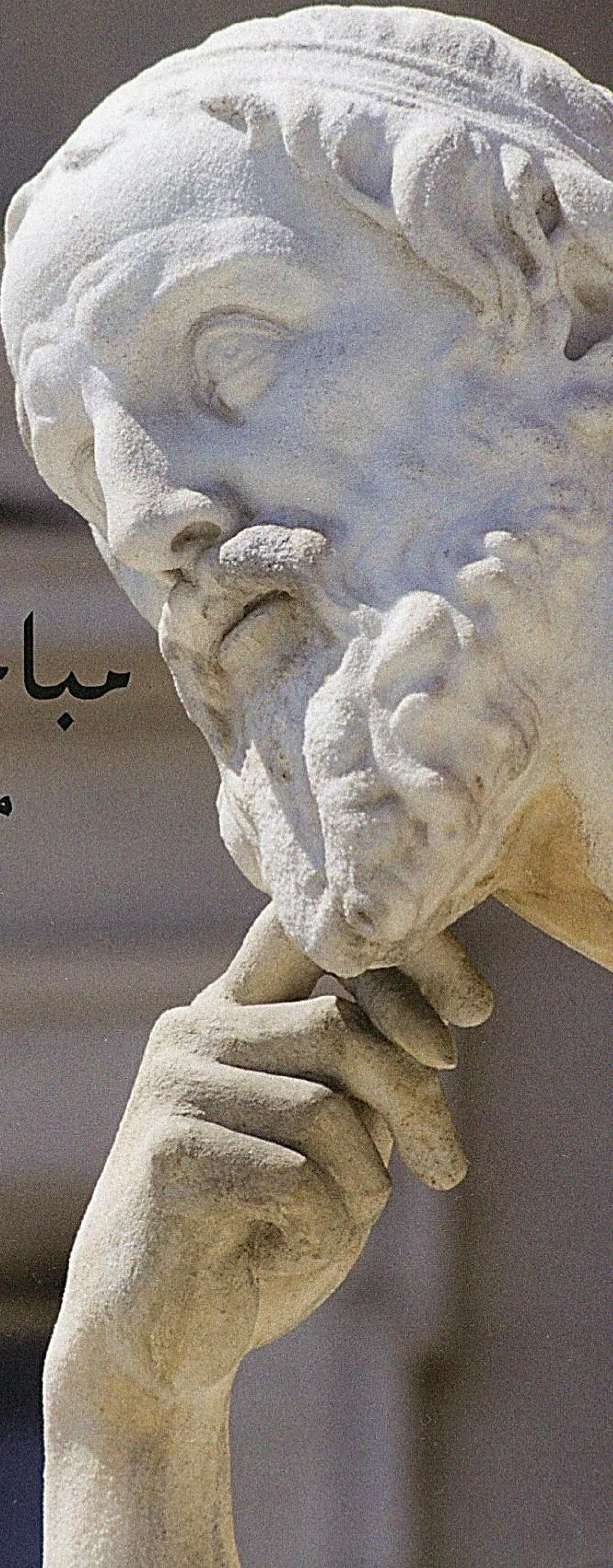
إدموند هوسرل



مباحث منطقية

مقدمات في المنطق المحض

الكتاب الأول

ترجمة **موسى وهبه**

إدموند هوسرل

مباحث منطقية

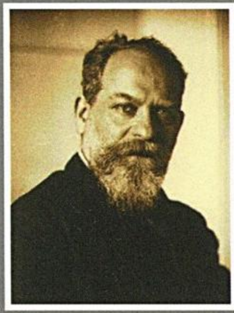
1

مقدمات في المنطق المحض

ترجمة: موسى وهبة

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe

كلمة
KALIMA



نبذة عن المؤلف

إدموند هوسرل

* ولد عام 1859 في مقاطعة مورافيا من أعمال تشيكيا اليوم.
* درس الفلك والرياضة والفيزياء والفلسفة في برلين وأنهى دراسته في فيينا.
* ثم انتقل إلى هاله بعد أن اعتنق البروتستانتية وأعد أطروحته حول فلسفة العدد وكُلّف بإلقاء دروس في جامعة هاله.
* 1891 أصدر فلسفة الحساب.
* 1900 بدأ بإصدار **المباحث المنطقية** الذي طرح الفيمياء كمنهج جديد وسمِّي إثر ذلك أستاذا في جامعة غوتنغن.
* 1911 أصدر الفلسفة كعلم صارم.
* 1916–1928 انتقل للتدريس في جامعة فريبرغ حيث سيحيط به عدد من مشاهير الفلسفة اللاحقة متتلمذين أو معاونين.
* 1929 أصدر **المنطق الصوري والمنطق المجاوز**، محاولة في نقد العقل المنطقي ، وألقى في العام نفسه آخر محاضراته الجامعية. وألقى في فيينا وباريس سلسلة محاضرات جُمعت بعد مراجعة هوسرل ونُشرت بداية منقولة إلى الفرنسية وتُرجمت إلى العربية في بيروت 1958.
* ألقى في فرانكفورت وبرلين وهاله وفيينا و براغ محاضرة بعنوان: "**الفلسفة وأزمة الإنسانيات الأوروبية**" كمحاولة منه للتصدي للنازية الصاعدة.
* توفي عام 1938.
* 1950 بدأ أرشيف لوفان، بمساعدة الأونسكو، بنشر مخطوطاته. ولا يزال العمل قائما على نشر هذا التراث الضخم الممتد على أكثر من 45000 صفحة من المخطوطات.

ادموند هوسرل

مباحث منطقية

ا

مقدّمات في المنطق المحض

إدموند هوسرل

مباحث منطقية

1

مقدمات في المنطق المحض

ترجمة: موسى وهبة

كلمة
KALIMA

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe

الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠١٠م
ردمك 978-9953-68-435-9

كلمة:
ص.ب ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
هاتف ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١+ فاكس ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١+
www.kalima.ae
بالاشتراك مع: **المركز الثقافي العربي:**
بيروت ـ **هاتف** 352826 1 961+ / الدار البيضاء ـ **هاتف** 2303339 52 212+
Email: cca@ccaedition.com

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الألماني لكتاب
Edmund Husserl
Logische Untersuchungen
I - Prolegomena zur reiner Logik

مقدمة المترجم

التمرّن على قول هوسْرل

أتابع إذن التمرّن على قول الفلسفة بالعربي اليوم، وهذه المرّة على نصّ مفصلي يطرح برنامج عمل فلسفي طويل الأمد، ويشكّل، في الوقت نفسه، عتبة دخول إلى القرن الفلسفي المنصرم؛ عنيتُ نصّ ***المباحث المنطقية*** لأدموند هوسْرل.

فهو برنامج عمل فلسفي لم يفتأ يتعدّل ويتضح طوال أربعين سنة وصولا إلى غايته المنشودة: إقامة فيمياء مجاوزة(*) أو تحقيق مقصد الفلسفة المضمر أصلا.

وهو عتبة دخول إلى العصر الفلسفي بالنظر إلى أثره البالغ في ما لحقه من نصوص فلسفية مقتدية به أو معدّلة فيه أو مناهضة له: سواء في الفلسفة القارية (هيدغر وميرلوبُنْتي وليفيناس وسائر أقطاب المسرح الفلسفي الفرنسي) أم في الفلسفة الأنغلوسكسونية (مركوزه وكرنَب فالمدرسة التحليلية). ويمكن تبيّن هذا الأثر لا في انتشار المنهج الجديد وحسب، بل أيضا في التنبه إلى ميادين مستجدة وفي المصطلحات الفلسفية الناشئة.

مما سيعني أن قارئ الفلسفة المعاصرة ومحبّها لا بد له من اجتياز هذه العتبة. وما سيعني، من ثمّ، عظم المهمّة الملقاة على مترجم هوسْرل إلى العربية التي لمّا تتمرّس بعد بما يكفي وبما يُرضي وبما يمكّن من قول فلسفة العصر،

(*) سيرد توضيح معنى الألفاظ المنجّمة بعد قليل.

ومن قول العصر باختصار، باللسان العربي المرهق اليوم بتراكم الملحون والغريب والثقيل.

كان عليّ إذًا أن أكون دائم التنبه وحاضر الحيلة من أجل التمكّن من أداء لغة هوسْرل المعروفة بغناها الأفهومي(*) وتشعّبها الثيْميّ(*) إنما غير المشتهرة برشاقتها؛ ومن أجل التمكّن من أدائها من دون إلحاق ضرر بالغ بالمعنى ومن دون كبير إساءة إلى السياق العربي.

تلك هي إذًا ***المباحث المنطقية*** (Untersuchungen)، وليس مجرّد الأبحاث (Forschungen) بل ما يتضمن هذه الأبحاث وما يذهب تحتها و«يستنطِقها» على غرار ما يفعل المحقّق. وهي مباحث في المنطق المحض بوصفه عِلْمِياء (Wissenschaftslehre) (أو علم العلم بالقياس على ما فعلت العرب حين قالت فيزياء وكيمِياء على وزن فِعْلِياء). ومباحث بمنهج جديد هو الفيمِياء (Phänomenologie) (أو علم الفيْنمانات جمع فَيْنُمان، وعلى القياس نفسه بعد إدغام النون في الميم إدغامًا مباحا بالعربية، وبعد تمييز الفَيْنُمان الظاهر في الوعي من مجرّد الظاهرة في الخارج؛ وبذلك استبعدت لفظيّ الظاهراتية والظواهرية تجنبا للخطأ ولفظ الفينومينولوجيا تجنبا للثقل).

والفيمِياء التي تدشنها هذه ***المباحث*** اسم قديم لمنهج في البحث الفلسفي جديد سرعان ما يصير هو الفلسفة «بوصفها علما صارما» كما سيقول هوسْرل. ومنهج يلخصه هيدغر بشعار هو: نحو المطالب إيّاها. ويجدر التوقف لإيضاح هذا الفيض من الألفاظ المستجدّة قبل الإيغال قدما في هذا النمط الجديد من التفلسف:

فالمطالب جمع مَطْلَب (زاخه Sache)، وهي أغراض التفكير أو «أشياؤه» إذا ما فهم «الشيء» بوصفه مشتقّا من: شاء، يشاء شيئًا. لكنه يستعمل في الألمانية أيضا للإشارة إلى موضوعات القول من غير العاقل في مقابل الأشخاص. لذا ترد النسبة منه (زخلِش sachlich) غالبا بلفظ مطلبي وحينا بلفظ شيئي. في حين أقول مطلوب (زخفرهلت Sachverhalt) ووضع أو مجرّد أمر ما (بإزاء زخلاغه Sachlage).

وأقول إيّاها (بإزاء selbst) بدلا من القول: ذاتها ونفسها وما إلى ذلك. والحق، إني استثمرت اللفظ العربي «إيان» أو «إيّا» بصيغة المضاف في مثل قولك: إياه، لأحلَّ إشكالا كبيرا في نقل صيغ بدت مستعصية: فقلت فيّاه اختصارا لـ فيه إياه (بإزاء أنزش an sich) وليّاه اختصارا لـ له إياه (بإزاء فُرزش für sich)، وولّدت من ذلك نسبة مصدرية فقلت فيّانيّة أي كون الشيء فيّاه (بإزاء Ansich-sein) وليانيّة أي كون الشيء ليّاه (بإزاء Fürsich-sein) وليّاييّة (Fürrmich-sein) أي كونه لي إياي. وتوسّعت بهذه النسبة المصدريّة في كل مرة صادفت فيها ملحقا ألمانيا من صورة: زيْن أو هيْت أو كيْت (sein, heit, keit) فقلت وعيّة ولونيّة وبائيّة أي الكون وعيا ولونا وباء إلخ..

وعليه يمكن فهم الشعار: نحو المطالب إياها، كدعوة إلى الاهتمام حصرا بأغراض التفكير كما تمثل في تيّار المعيش الوعيي، بصرف النظر عن علاقتها بخارج ما، أي مع «تعليق» الحكم على وجود العالم أو ما يسمى الآبوخه، أو ما سيدعى لاحقا بالإرجاع أو الإحالة (بإزاء Reduktion) أي إرجاع الكائن إلى الفيْنُمان.

والتعليق أو الإرجاع الفيميائي ليس اختزالا أو تضييقا لمجال البحث الفيميائي، بل هو على العكس تحرير له من الاقتصار على العالم الواقعي لينفتح على تيار المعيش (Erlebnis) الوعيي: أي ما يعيشه الوعي من مدرَك حيّ وطارئ ومتجدد في تيار (Fluss) أو في سَيَلان لا ينقطع. ذاك أن الوعي هو وعي بشيء ما أي هو أفعول (Akt) وعي وليس مجرد حالة وعي أو حصيلة، وكونه وعي بشيء ما، هو ما يسمى قصديّته، أي توتره باتجاه موضوعه.

وأفهوم القصديّة يتيح بل يوجب الكلام على أن الوعي يرى-إلى موضوعه (ولا يراه وحسب) وموضوع الرأي-إلى (Meinen) لا يعود مجرّد موضوع (Objekt) معرفة في مقابل الذات العارف، بل موضَّع مستقدم (Gegenstand) انطلاقا من معيش الوعي المحايث (immanent) وليس من الخارج المعلّق المفارق للوعي (transzendent)، فهو مرتّب ومقوّم (konstituiert) قصديّا من دون أن يقوم «في» الوعي. ومن الموضوع تشتق الموضوعية (Objektivität) (Objekt)

والـمُـمَـوْضِـع (objektivirend) أي مُـضـفـي الـموضـوعية، ومـن الـموضَّـع تـشـتـق الموضَّعية (Gegenständlichkeit) والموضَّعيّ (gegenstandlich)

وبإرجاع مدار المعرفة إلى تيار المعيش الوعيي إثر وضع وجود العالم الخارجي بين هلالين، يمكن التمييز، بناء على القصدية، بين الجانب الذاتي المتعقِّل والجانب الموضوعي المتعقَّل أو بين القاصد والمقصود أو قل، إن كان لا بدّ من التعبير باليونانية، بين النواة والنوِّي (noetich، noesis) والمنتوى والمنوي (noematich، noema) بالاشتقاق عربيّا من نوى نواة ونيّة.

ومع التأمّل في معنى القصدي المستفاد من برنتانو سرعان ما يتبيّن أنه، بالأحرى، المجاوز (transzendental) الذي كان أدخله كنط، وأن الفيمياء نفسها ليست مجرد فيمياء وصفية (بالاستفادة من برنتانو نفسه) بل هي بالأحرى فيمياء مجاوزة، ومثالية مجاوزة أخيرا، بالإذن من كنط وبالتميّز منه:

فالمجاوز عند كنط يطلق على علاقة المعرفة بموضوع المعرفة قبليّا، أي قبل وبمعزل عن حضوره في التجربة. فالذهن العارف مجاوز، أو قل إنه يجاوز بنا إلى موضوع المعرفة أي يطلبه ويشكّله تبعا لبنية الذهن الذاتية؛ ويمكن إيضاح ذلك بمثال من النحو العربي: حين أقول ضرب زيد.. ينتظر السامع تتمة العبارة لأن فعل ضرب يتجاوز الفاعل ويجاوز بنا إلى طلب مفعول به، فهو فعل مجاوز أو فعل متعدٍّ كما تقول النحاة، وهذا التعدّي قائم في معنى الفعل نفسه أي قبليا، قبل أن نعرف على من أو على ماذا سيقع الفعل. وهكذا يمكن أن نفهم كيف يكون الوعي مجاوزا أو وعيًا بشيء ما، بمطلب ما. وكيف أن ما كان يسمّى قصدية الوعي سيكون الآن مجاوزة الوعي، وكيف ستتحوّل الفيمياء الوصفية إلى فيمياء مجاوزة تحرّكها مسألة التقويم، أو تقوّم موضّع المعرفة مع الاستمرار في التعليق. وكان كنط قد حصر التقويم أو الإنشاء Konstitution بقدرة الفاهمة تاركا للعاقلة مجرد تنظيم المعرفة، لكن الفاهمة عند كنط تعمل على معطيات الحدس الحسي المتلقي من الخارج بما يشبه عمل الصانع الأفلاطوني على الهيولى، أو عمل الصورة الأرسطية على المادة. أما التقويم عند هوسٰرل فيتم بصرف النظر عن أي عالم خارجي أو مفارق للوعي، بل يعني، إضافة إلى الإنشاء، وهبا للمعنى أساسا).

وإذا كان هوسْرل يتبنى اصطلاح المجاوزة بمعنى بلوغ القصدية شأوها، وبمعنى تطابق الاسم والرسم، فإنه يرفض أن يبقى «الشيء فيّاه» خارج الفيْنُمان المستغرق في عالم المعيش حيث لا يعود المجاوز يعني طوْل الواقع الخارجي، ويحسب أن كنط توقّف دون الغوص إلى أعماق المسألة التي أثارها ديكارت من دون التمكن من صوغها، اي كيف يمكن أن نفهم مجاوزة الوعي للمعيش النفسي والواقعي، وبعبارة أكثر جذرية: كيف يمكن للذاتي أن يقوّم الموضوعي؟

هذا، ويقتضي المنهج الفيميائي تمييزات أساسية بين المصطلحات القريبة في العادة، والتي كانت تحسب في المنهج المسمّى ساذجا بمثابة مترادفات. فهوسْرل يميّز ـ وأضطّر أن أتابعه في ذلك بما تيسّر من فروق في اللغة العربية أو بتوليد الألفاظ من دون كبير إساءة إلى السياق والجرس العربيين حيث لا تتوافر تلك الفروق ـ بين:

ـ مجرّد البداهة (Evidenz) والبداهة الوجوبية أو الرِئْيان (Einsicht)، وما يتبع ذلك من تمييز بين مجرّد الرؤية والنظر والتخمين من جهة، والرأي-إلى (Meinen) من جهة أخرى؛

ـ بين الفينمان (Phänomen بحسب الأصل اليوناني) أي ما يظهر في تيار الوعي، والظاهرة (Erscheinung ترجمته الألمانية) أي ما يظهر في الحس الخارجي؛

ـ بين مجرّد الفكرة (Gedanke) أو الأَيديا بالإنكليزي، والأمثول (Idee) بالمعنى الأفلاطوني، أو بالأحرى بالمعنى الكنطي أي بمعنى الأمثل المرشد إلى تمامية المعرفة؛

ـ بين مجرّد الوجود (Exsistenz) في الخارج، والهٰذيّة أو الوجود بالنسبة إلى الوعي (دازيْن Dasein)، والعِنْديّة أي الوجود الضمني عند الوعي (Inexistenz). وبين هذه كلّها والكوْن (Sein). وذاك تمييز أساسي بالنسبة إلى الفيمياء استغلّه هيدغر وثمّره حتى اشتهر به بالأحرى؛

ـ بين التمثّل أو التمثيل (Repräsentation) الذي يتمثّل أو يمثّل شيء الإدراك بل قل يقوم مقامه، وتصوّره أو استقدامه شخصيّا ووضعه قدّام الوعي

(Vorstellung)، وبفضل التعليق الفيميائي يكون الموضّع حاضرا إزاءنا أي متصوّرا وليس متمثلا.

- بين المحتوى (Gehalt) أي ما احتواه الحدس متدخّلا فيه، والمضمون (Inhalt) أي المتضمّن في الموضّع فيّاه بصرف النظر عن صلته بالمُدرِك؛ وأضفت تمييزا آخر بالعربي، تخلّصا من ازدواج المعنى القائم في اللفظ الألماني: إنْهَلْت، والذي يشكو منه هوسْرل نفسه، فقلت مضمون للـ إنْهَلْت بعامة وللـ إنْهَلْت الحسي بخاصّة، وقلت مفهوم للـ إنْهَلْت الذي يفيد المعنى أو الدلالة، وذلك في مقابل «الما صدق» أو المصداق على ما فضلتُ أن أقول (بإزاء Umpfang) (راجع بخاصة مبحث VI فقرة 22 و23)؛

- بين الخامة (Stoff) التي تعني المادة والهيولى في التفلسف السابق، والمادّة (Materie) بمعنى المادة القصدية أو المادة كمعنى دركي، بل المادة بمعنى الدلالة على ما يكتب هوسْرل.

- بين المفارق (transzendent) بمعنى القائم أو المفترض قيامه خارج الوعي، والمحايث (immanent) بمعنى القائم في تيار المعيش. أي إن هوسيرل يحتفظ بمفهوم المعنيين المعيّن في اللغة الفلسفية العادية، لكنه يغير مصداقهما تبعا للتعليق.

- وبالإضافة إلى تمييزات أكثر لطفا ودقة، يدرك القارئ أحيانا فائدتها (مثال التفريق بين العلامة والإشارة وبين الماهية والإنيّة) إنما يحسبها غالبا من لزوم ما لا يلزم (مثال التمييز بين الإيضاح والإضاءة ، وبين التعالق والتماسك، وبين التلاؤم والتوافق أو بين اللاتلاؤم والتضارب، وبين التضمين والتتبيع، بل بين التأشير والإيماء وبين المخيلة والواهمة الخ. راجع هوامش المترجم)، أقول بالإضافة إلى ذلك، يميز هوسْرل بين الفعل وحصيلة الفعل مستثمرا خاصية الألمانية التي تستسيغ تحويل الفعل إلى مصدر من دون تغيير في لفظه وبمجرد فرق متمثل بكتابة المصدر بحرف التاج، مثال التمييز بين اليُدْرِك (Wahrnehmen) والإدراك (Wahrnehmung) أو بين الظهور (Erscheinen) والظاهرة (Erscheinung).

ويمعن المؤلف في هذا التمييز اللطيف إلى حدّ تصعب معه متابعته بالعربي من دون اللجوء إلى التوليد بعد استنفاد المخزون اللغوي غير الدارج الاستعمال. الأمر الذي يستوجب وقفة وإن قصيرة عنده.

هكذا كان علي أن أقيس على وزن فِعْلان وأُفْعول وأن أولّد على وزن فَعْلَنَ فعلنةً حيث اقتضت الحاجة. فقلت: عِرْفان (بإزاء Erkennen) لتمييزه من المعرفة (Erkentnis) في حين خصّصت التعرّف بـ Erkenung.

وقلت: عِلْمان (بإزاء Wissen) لتمييزه من العِلم (Wissenschaft) الذي صار يطلق على العلوم بالمعنى الحديث، في حين أن العِلمان أُطلقه على مجرّد أخذ العلم بالأمر بما يقابل الجهل به، وما يرادف «الدِرْيان» من درى يدري، لكن الدريان كان ليُستغرب وليخرج بنا من الجذر: عَلِم.

وقلت: حِدْسان (بإزاء Anschauen) لتمييزه من حاصله الحدس (Anschauung)، وولّدت الحَدْسنة (Veranschaulichung) أي إضفاء السمة الحدسية. وفي السياق نفسه قلت: أَسْمنة (بإزاء Nominelisierung) أي التحويل إلى اسم، وصَوْرنة أي إضفاء الصورة.

وقلت وِعْيان للدلالة على وعي الوعي أو ما يسمّى الوعي الذاتي بإزاء Selbstbewusstsein

واستعدت أُفهوم (بإزاء Begriff) الذي كنت ولّدته في ترجمتي لكنط بمعنى فعل التفكير وليس مجرد حاصل التفكير، واستعمله هوسْرل بالمعنى نفسه بعد توسيعه ليتوافق مع المعنى العام وينطبق على اسم الجنس، حيث يكون لكل أفهوم (مثال: إنسان) مفهوم (حيوان عاقل) ومصداق (زيد وعمرو وسقراط الخ..). وقست عليه: أُمْثول، ورأيت ذلك مصاقبا تماما لتأدية ما يفهمه هوسْرل بلفظ Idee حين يفرقه من idea هيوم. وتابعت القياس فقلت: أُفعول بإزاء Akt ورأيت ذلك مناسبا تماما لإظهار الفرق بينه وبين الفعل بمعنى Handlung والتأثير بمعنى Action الوارد عند هوسْرل بأصله اللاتيني، وأخيرا بينه وبين الفعل في مقابل الاسم. وكنت استعرت لفظ الأفعول من كتب النحو حيث يرد بصيغة الجمع: أفاعيل، ويشير إلى المستثنى والتمييز والحال، ورأيت أن ذلك لا يبتعد كثيرا عن فهم هوسْرل للأفعول حيث يكتب: في ما يخص الأفعول «فكرة النشاط

يجب أن تبقى مستبعدة إطلاقا» ويضيف: «ونعرّف «الأفاعيل» لا بوصفها أنشطة نفسية بل بوصفها معيشات قصدية» (مبحث V فقرة 11 و28).

وقلت أخيرا خيلة بإزاء Bild، وجمعتها تجوّزا على أخيلة، والمصدر منها الخَيْل. وبدلا من القول إسكيمة تعريبا من اليونانية، قلت شَيْمة بإزاء Schema باستثمار العربي: شام شيما، من «شام مخايل الشيء» أي تطلّع نحوه ببصره منتظرا له أو أيضا: خمّنه وقدّره، وهو المعنى المقصود من شيْم الحدس. وبدلا من القول موضوعة وهو لفظ ملتبس لاتصاله بالموضوع والوضع، ولّدت: ثامَ ثَيْمة تعريبا لِـ Thema بمعنى الفكرة العامة مدار المقالة أو المسرحية مثالا، الخ..

وقلت هُوِيّة بإزاء Identität وأحيانا هوِّي بإزاء identisch، لكني لم أتابع الاشتقاق من هوِّيَّة نظرا لثقله واتبعت الدارج من الاستعمال فقلت غالبا مماهٍ أو متماهٍ بدلا من هوِّي، ومماهاة وتماهٍ بإزاء Identifizirung مع أن ذلك يذكّر بالأحرى بماهية بإزاء Wesen ومنها ماهوي wesentlisch بمعنى أساسي وجوهري. كان لا بدّ إذًا من دفع تلك الضريبة استبعادا لغريب متهوٍّ وتهوٍّ ومهاهاة.

ولعله صار بالإمكان الآن الكلام على هوسْرل من دون تنبيهات إضافية.

مسار هوسْرل الفلسفي

لم ينشئ هوسْرل سِسْتاما فلسفيا ناجزا استنادا إلى حدس أولي، على نحو ما حصل مع هيغل مثالا، بل انخرط في مسار راح يتعدل ويكتمل خلال أكثر من أربعين عاما في أكثر من أربعين ألف صفحة لم ينشر منها في حياته إلا القليل، ولم تطبع بكاملها بعد.

واتبع دروبا تبدو للوهلة الأولى كثيرة التشعب والتنوع، إلا أنها تعود لتندرج في منحيين إثنين، يتقدم الأول منهما أي «المنحى الديكارتي» مباشرة وقفزا نحو الغاية التي بدأت تتضح تباعا لتصير إقامة فيمياء مجاوزة، أي فلسفة تتصدّى أخيرا لمهمة فهم كيف يتأتى أن تُستَقدم الموضوعيّة فيّاها إلى المعرفة أي كيف يتأتى أن تصير ذاتية. أو كيف يمكن حل المسألة التي أثارها التفكير الفلسفي منذ ديكارت

ولم يجد لها حلا مرضيا أي علميا من دون فروض ميتافيزيقية إضافية. وينشغل المنحى الثاني بالمنطق بخاصة، لكن أيضا بالاستطيقا والآطيقا والمجتمع والتاريخ، بوصفها دروبا ممكنة وحقول تطبيق للفيمياء المجاوزة.

ويمثِّل *المباحث المنطقية*، المنقول هنا، الفصل الأساسي من هذا المسار بين الطبعة الأولى للكتاب الأول 1900 وللكتاب الثاني 1901 والطبعة الثانية للكتاب الأول: *مقدمات في المنطق المحض*، وللجزء الأول من الكتاب الثاني: *مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة*، 1913 وللجزء الثاني من الكتاب الثاني *عناصر إيضاح فيميائي للمعرفة*، 1921. ويتضمن المنحيين معا إنما باقتصار المنحى الثاني على المنطق المحض وحسب، كما تفيد العناوين المذكورة هنا.

فهوسرل يمهد فيه للمنطق المحض بنقد التعليم السيكولجي الذي يحسب المنطق فنّا من فنون السيكولجيا حين يرى أن ما يجب أن يكون التفكير عليه (أي المنطق) ليس سوى حالة خاصة مما هو التفكير عليه. فقواعد التفكير الصحيح، على ما تظن السيكولجيّة، مماهية لقوانين الفكر الفيزيائية، والمنطق إما أن يكون فيزياء للتفكير أو لا يكون شيئا بالمرة.

ونقد هوسرل واضح وحاسم: تخلط السيكولجيّة بين نسقين متميِّزين من القوانين هما نسق القوانين السببية التي تعيّن اشتغال الذهن من حيث هو ذو طبيعة خاصة، ونسق القوانين الأمثلية التي بها نقيس صحة التفكير. تهمل السيكولجيا إذن التفريق بين الأمثلي والواقعي، وبين القانون وأفعول الحكم. والحال إن عمل الآلة، مثالا، لا يخصّ قوانين علم الحساب بل قوانين الميكانيكا، والحكم كأفعول ذاتي هو غير مضمونه الموضوعي المتصف بالحقيقة، إذ لايمكن الكلام على الحقيقة بوصفها حقيقة هذا الكائن أو ذاك بل على الحقيقة فيّاها بصرف النظر عن سيكولجية مُصدر الحكم؛ ومن دون هذا التمييز سنقع، ولابدّ، فريسة الريبية وسنهدم العلم نفسه.

ويميز هوسرل المنطق التطبيقي من المنطق المحض، الأمر الذي تهمله السيكولجيّة حين تحسب المنطق مجرد علم تطبيقي يتأسس في السيكولجيا. ويمعن هوسرل في تمييز المنطق من سائر العلوم، من حيث يذهب إلى ما لا يمكن للعلوم أن تذهب إليه. فالرياضة الحديثة، مثالا، تعلِّم نظرية المجموعات،

لكن تعليم التنوعية Mannigfaltigkeitslehre يبقى من مهمة المنطق؛ ويُطلب من هذا التعليم أن يضفي صورة معيّنة على الطرز الماهوية للنظريّات الممكنة ويدرس تعالقاتها المتوافقة مع قانون، بحيث تصير جميع النظريّات المتحققة تخصيصات أو قل تفريدات لصور نظرية متناسبة معها، وتصير جميع ميادين المعرفة، القابلة لصوغ نظريّ، تنويعات جزئية. فإذا ما تمت إقامته سيكون قد تمّ إنجاز كل العمل النظري الاستنباطي اللازم لتحقيق فكرة لَيْبنِتس عن الرّياضة الكلية، أي لتحقيق سِسْتام السساتيم الممكن نظريّا على الأقل من حيث يفكّر في عمومية صورية خالية من أي مضمون وقابلة بالتالي للامتلاء بمعطيات الميادين الخاصة.

وبإثبات أمثول المنطق المحض يكون الكتاب الأول، ***المقدّمات***، قد أدى مهمته وصار المطلوب التصدي لمهمة بناء هذا المنطق بالبحث عن مصادر أفاهيمه الأساسية وقوانينه الأمثليّة في معيش التفكير والمعرفة. ويسمّى هذا البحث فيمِياء. وذاك هو غرض الكتاب الثاني الموسوم: ***مباحث في الفيمياء ونظريّة المعرفة***.

ويضم الكتاب الثاني ستة مباحث، خمسة منها تشغل الجزء الأول منه، وينفرد المبحث السادس بالجزء الثاني. وينشغل منذ المدخل بمسألة العلاقة بين ذاتية العرفان وموضوعية مضمون المعرفة بحيث يصير السؤال المحرّك: «كيف يمكن أن نفهم أن «فِيّانيّة» *الموضوعية* تبلغ «التصوّر» بل «الدَرْك» في المعرفة وتنتهي إذن بأن تعود لتصير ذاتية؛ وماذا يعني بالنسبة إلى الموضّع أن يكون «فِيّاه» و«معطى» في المعرفة . . . وماذا يعني. . . تطابق الشيء مع الذهن معرفيّا»؟

ويباشر هوسْرل الإجابة بإيضاح الأفاهيم المنطقية الأساسية بدءا بأفهومي التعبير والدلالة ليبين أن الدلالة المعبّر عنها لاتعود إلى المعيشات النفسية بل إلى أفاعيل القصود الدلالية من حيث إن الموضّع وحدة أمثلية متماهية بصرف النظر عن أي حالة نفسية، ومن حيث إن الدلالة وحدة موضوعية (منطقية أمثلية) أي «موضّع عام» لا يوجد لا في العالم (بحسب الواقعية الساذجة) ولا في عالم المثل (بحسب الواقعية الأفلاطونية) ولا في الفكر (بحسب لوك) إلا أنه قائم أمثليا (على عكس ما تظن الإسمية المغالية مع بْركلي وهيوم). ـ ولعلّ هذا الإثبات الذي

يناهض في الظاهر رفض كنط فكرة الموضّع العام، هو أقرب ما يكون إلى مفهوم كنط للأفهوم حين يحسبه أفعول تفكير، لكن هوسْرل المناهض لكل شكل من أشكال السيكولجيّة لا يسعه أن يقر بذلك ـ.

ويثني بإيضاح أفاهيم التجريد والكل والجزء ليميّز من ثم بين القوانين التأليفية المادية والقوانين التحليلية الصورية تمهيدا للشروع بإقامة أنطولجيا صورية، وبين الموَضعّات المستقلة وتلك اللامستقلة تمهيدا لتأسيس تنوّعية قوانين دلالية أو علم نحو فلسفي أو قل علم صرف دلالي محض.

وينشغل المبحث الخامس بإيضاح أفهوم القصدية وتمييزه من مفهومه عند برنتانو بخاصّة. بدءا بإيضاح أفهوم المعيش النفسي حيث إن القصدية لا تسم كل معيش نفسي بل المعيش القصدي أو المعيش الوعيي الذي يتخطى تيار المعيش نفسه وصولا إلى الموضّع المقصود المتماهي أي القائم خارج المعيش المتبدل باستمرار. والمعيش القصدي هذا هو إما أفعول إسمي يطلق اسما على مضمون معطى يبقى هو هو أو على «مادة قصدية»، وإما أفعول مُوضِّع فيه يتقوم شيء ما كموضوع حكم أو كموضّع لنا. فالقصديّة تستلزم هذه الثلاثية: مضمون-أفعول-موضّع، وحيث لا موضع لا قصدية بل مجرد معيش نفسي.

وبذلك تكون الأرض قد مهّدت لإيضاح فيميائي للمعرفة، الأمر الذي ينشغل به المبحث السادس الذي أفرده المؤلف في جزء خاص من الكتاب للإشارة إلى أنه الغاية من كامل *المباحث المنطقية*. وفيه يتم إيضاح المنطق المحض بالعودة إلى أفاعيل الوعي التي فيها تتقوم الدلالات المنطقية وبالتمييز بين أفعول دالّ وأفعول حدسي مالئ للدلالة.. ويتطلب ذلك نظرية جديدة في المعيش والوعي، اي يتطلب تحليلا وصفيا (لا سيكولجيًّا) لمعيشات التفكير والوعي مع التنبه إلى أن المعيش هنا ليس المعيش الواقعي الذي تنصرف إليه السيكولجيا بل المعيش المحض أو القصدي أو قل هو الماهيات الأمثلية. فما يهمّ الفيميائي في نصوص المنطق ليس ما تستند إليه هذه النصوص من ركائز واقعية في المعيش، بل الدلالة المتماهية في هذا المعيش، وليس الألفاظ بل المطالب إياها، والمطالب ليست أشياء الطبيعة الواقعية بل المعيشات التي بها نتصل بالكائنات المنطقية. لكن ذلك يستلزم تعليقا للموقف الطبيعي المسلّم

بوجود العالم الخارجي. (والتعليق منهجي وموقّت لأن ثمة دربا ممكنة انطلاقا من الموقف الطبيعي هذا إلى الغاية نفسها).

فالموقف الفيميائي، على عكس الموقف الطبيعي، موقف تفكري في المعيشات القصدية. والموضّع لا يقيم في الوعي بل هو مفارق له، ولا يهم إن كان موجودا أم متوهما وحسب. والكلام في المعرفة يدور على الموضّع المستقل عن أي واقعة نفسية أو وجودية. لذا تصير المهمة إيضاح التضايف القائم بين الذات العارف وموضوع المعرفة، أو إيضاح ما صار يجب التعبير عنه بالقول: تقوّم الموضّع الأمثلي في الذات.

وتقوّم الموضّع الأمثلي أو تقويمه هو ما سيشكل مادة بحوث متتابعة، حيث سيتم البحث عن أصل كل تقويم ويدور على تيار الوعي في تقوّمه الذاتي الذي يجعل كل تقويم للموضّع ممكنا. وحيث سيتبيّن أن هذا التقويم يجري زمنيا إنما لا بمعنى الزمان الموضوعي المعلّق فيميائيا بل بعنى الزمان المحايث للوعي. ويظهر الزمان هذا بوصفه مكوِّنا للموضّع نفسه الذي لا يعطى دفعة واحدة على غرار الموضوع في المكان، بل يتقوّم تباعا في تيّار المعيش، مثال القطعة الموسيقية التي تجد وحدتها في فترة زمنيّة معيّنة. فالوعي يتجاوز بفضل قصديته النقطة الزمنية الحاضرة ليجمع الماضي القريب إلى المستقبل المتوقع وبذلك يتقوّم هو نفسه ويقوِّم موضعاته. (هذا التمييز بين فهمين للزمان سوف يستثمره هيدغر في *الكون والزمان* ويشتهر به حيث يفرّق بين الزمنية العادية Zeitlischkeit وتزمّن الهٰذيّة Temporalitãt).

وأحيل القارئ هنا إلى تصدير الطبعة الثانية من المباحث وإلى تصدير المبحث السادس وإلى مداخل الأجزاء حيث يشير هوسْرل إلى التعديلات التي طرأت على مباحثه تبعا للتقدم الذي أحرزه خلال عشرين ونيّف، وحيث يبيّن تحول الفيمياء من سيكولجيا وصفية إلى فيمياء مجاوزة تقطع نهائيا مع ما كان يبدو لبعضهم بمثابة واقعية فلسفيّة، من دون أن تصير كنطية جديدة وبخاصة مع إثباتها للموضّع العام وللحدس المقولي، مما يعارض الكنطية صراحة حيث لا موضّع في الكنطيّة إلا جزئيًّا ولا حدس إلا حسيًا.

يبقى أن أشير إلى أن مسار هوسرل الفلسفي اللاحق لا يقطع مع ما تقدم بل يذهب به قدما إلى أمام، أو قل إنه يسير في دروب أخرى وصولا إلى «الطاحون» نفسه: الفيمياء المجاوزة المنشغلة بسؤال مركزي هو: كيف يمكن للذاتي أن يطاول الموضوعي، او للمحايث أن يطاول المفارق؟

وإذا كانت الدرب الديكارتية قد أدت إلى إثبات الذاتية المجاوزة بهدف تأسيس العلم فإن المطلوب الآن رد تهمة التوحّد بالتعمق في القصدية المجاوزة وصولا إلى تجاوز الآغو (ego = الأنا) أو الذاتية المجاوزة نحو الآغو الآخر أو البَيْذوية (Intersubjektivität) أي مجتمع الذوات المجاوز. وتلك هي الدرب السيكولجية التي تنطلق من الأنا نفسه الذي يعثر في معيشه الخاصيّ على دوافع تجاوزه نحو تجربة الآخر من حيث يمكنه أن ينظر إلى العالم المعطى للذات في التجربة كعالم موضوعي صالح لجميع الذوات؛ إذ ليس ثمة من موضوع حقيقي إن لم يوجد أكثر من أنا واحد، إن لم يكن ثمة نقطة التقاء لقصديات وعيية مختلفة. تؤسّس البيذويّة إذن الموضوعية في نهاية المطاف. ويتبدى الإرجاع الفيميائي في النهاية بوصفه التعليق الكلي أو الإرجاع البَيْذوي، وتلك هي المثالية المجاوزة.

ليست الفيمياء إذًا عائقا أمام إقامة مجتمع ذوات أو عالم مشترك في ما بينها، أي أمام العودة إليه بعد أن كان وضع منهجيا بين هلالين (بعد التعليق). هذا العالم المشترك ليس سوى عالم الحياة (Lebenswelt).

فعالم الحياة يحيط بالفيمياء المجاوزة من الجانبين. وتمثل العودة إليه ما يمكن أن يسمّى دربا تأريخية (بمعنى تاريخ الذاتية المجاوزة) إلى الغاية إياها، أي إلى المقصد السرّي للتفلسف الحديث برمته. ففيه يتم العثور على الدافع الأصلي للبحث العلمي عن الحقيقة الموضوعية بحثا يعاني اليوم أزمة آخذة في التفاقم جرّاء اتخاذ الرداء بمثابة الشخص، أي اتخاذ المنهج بمثابة الكائن الحق.

والحق، إن الأزمة هي أزمة معنى أساس العلوم، ومعنى كل وجود بشري، أو أزمة غياب هذا المعنى. فالعلوم الوضعية في أوج ازدهارها لا يمكنها أن تجيب عن أسئلة الإنسانية كنتيجة طبيعية لوضعيتها، أي لطرحها جانبا كل سؤال عن المعنى وكل ميتافيزيقا.

والنظر في حقيقة الأزمة يطرح مهمة الفلسفة اليوم: إعادة الصلة بالغاية البدئية للعلم الناشئة في الفلسفة اليونانية، ومحاولة تحقيق هذه الغاية. ومن أجل ذلك لا بدّ من إصلاح الإنسانية (الأوربية أي العامة) كي تصير واعية بمصيرها وقادرة من ثم على متابعة مسار العقل باتجاه الحقيقة بلا كلل. وتلك هي الغاية من الفلسفة المسمّاة مثالية مجاوزة.

بيروت، يونيو (جزيران)، 2009

موسى وهبه

معالم في سيرة هوسرل

08/ 04/ 1859 ولد أدموند هوسْرل في مقاطعة مورافيا من أعمال تشيكيا اليوم،

1878 غادر ليبزش حيث درس حيث درس الفلك والرياضة والفيزياء والفلسفة إلى برلين لمتابعة درس الرياضة مع فَيْيرشترَسْ والفلسفة مع بَوْلتسن،

1881–1982 أنهى دراسته في فيينا،

1883–1886 تابع دروس برنتانو في فيينا ثم انتقل إلى هاله بعد أن اعتنق البروتستنتينية وأعد اطروحته حول فلسفة العدد بإشراف شتُمْف وكلّف بإلقاء دروس في جامعة هاله،

1891 أصدر ***فلسفة الحساب*** (*Philosophie der Arithmetik.* *Psychologische und logische Untersuchungen*)، وتبادل الرسائل مع فْرٰغه الذي كان يأخذ عليه سيكولجيته، الأمر الذي ترافق مع عزوفه عن نشر الجزء الثاني من الكتاب ومع انصرافه إلى دراسة المنطق ونظرية المعرفة،

1900 أصدر الكتاب الأول من ***المباحث المنطقية*** (*Logische Untersuchungen*) بعنوان: ***مقدمات في المنطق المحض*** (*Prolegomena zur reiner Logik*)،

1901 أصدر الكتاب الثاني من ***المباحث*** بعنوان: ***مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة*** (*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*)، وسمُي إثر ذلك أستاذا في جامعة غوتنغن حيث توسعت حلقة

مريديه وأصدقائه ومراسليه ممن يشغلون مساحة التفكير الفلسفي في أوربا،

1911 أصدر ***الفلسفة كعلم صارم*** (*Philosophie als strenge Wissenschaft*) وترجمه محمد رجب وصدر قي القاهرة،

1913 نشر في **حوليات الفلسفة والبحث الفيميائي**، الجزء الأول من كتابه: ***أماثيل مرشدة في الفيمياء المحض***. الكتاب الأول: ***مدخل عام إلى الفيمياء المحض*** (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*) (وهو بصدد النقل إلى العربية على ما أظن) أما بقية الكتاب فلن تصدر إلا بعد الوفاة. وفي العام نفسه أصدر الطبعة الثانية المعدلة من الكتاب الأول والجزء الأول من الكتاب الثاني من ***المباحث المنطقية*** في حين سيتأخر صدور الجزء الثاني من الكتاب الثاني حتى 1921، والطبعتان هاتان اعتمدتا في هذه الترجمة،

1916-1928 انتقل للتدريس في جامعة فريبرغ حيث سيحيط به عدد من مشاهير الفلسفة اللاحقة متتلمذين ، أمثال لوفيث وغدامر وكوكي وكرنَبْ، أو معاونين أمثال هيدغر وفِنْك،

1927 كتب مادة الفيمياء في الموسوعة البريطانية،

1928 صدر، بمبادرة وإصرار من هيدغر، ***دروس في فيمياء الوعي الزماني الباطن*** (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein*)، وهي دروس كان ألقاها هوسْرل في هاله وعزف عن نشرها، وأحيل في هذا العام إلى التقاعد،

1929 أصدر ***المنطق الصوري والمنطق المجاوز، محاولة في نقد العقل المنطقي*** (*Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*)، وألقى في العام نفسه آخر محاضراته الجامعية وكان من بين طلابه بخاصة هربرت مركوزه وعمانوئيل ليفيناس. وألقى في فيينا وباريس سلسلة محاضرات تجمع بعد مراجعة هوسرل وتنشر، بداية، منقولة إلى الفرنسية سنة 1931 بعنوان: Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie ثم تنشر لاحقا بالألمانية بعنوان: Cartesianische

Meditationen, eine Einleitung in die Phänomenologie ويترجمها تيسير شيخ الأرض بعنوان ***تأملات ديكارتية، أو مدخل إلى الفينومينولوجيا*** وتصدر في بيروت 1958 ، وتترجمها مرة ثانية نازلي اسمعيل حسين بعنوان: ***تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهريات*** وتصدر في القاهرة 1970،

1935 ألقى في فرانكفورت وبرلين وهالة وفيينا محاضرة بعنوان: *«الفلسفة وأزمة الإنسانيات الأوربية»* وفي براغ بعنوان: *«أزمة العلوم الأوربية والفلسفة»*، كمحاولة منه للتصدي للنازية الصاعدة والتي فرضت عليه العزلة ابتداء من 1933 في ألمانيا بسبب من أصله اليهودي،

1936 نشر في براغ القسمين الأولين من كتابه الأخير الذي سيصدر كاملا في 1954، والذي ترجمه إلى العربية اسماعيل المصدق وصدر في بيروت 2009 بعنوان: ***أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية*** (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*)،

1937 منع من السفر إلى باريس للمشاركة في المؤتمر الدولي للفلسفة، واضطر إلى ترك منزله في فريبرغ،

1938/ 04/ 27 مات وهو يعمل

1950 بدأ أرشيف لوفان، بمساعدة الأونسكو، بنشر مخطوطاته التي كان هرّبها قبيل وفاته الراهب بريدا إلى جامعة لوفان في سويسرا. وما يزال العمل قائما على نشر هذا التراث الضخم الممتد على أكثر من 45000 صفحة من المخطوطات.

ولعل أهم ما صدر له بعد الوفاة بالإضافة إلى ***الأزمة***، ***أماثيل II وأماثيل III والحكم والتجربة*** (*Erfahrung und Urteil*).

مباحث منطقية

١

مقدّمات في المنطق المحض

Edmund Husserl

Logische Untersuchungen

I

Prolegomena zur reiner Logik

إلى
كارل شْتُمْف

عربون
تقدير ومحبة

تصديـــر

نجمت *المباحث المنطقية* التي أباشر إصدارها مع هذه *المقدّمات* عن مشكلات لا مردّ لّها كانت ما فتئت تعيق وتوقف نهائيا مواصلة جهودي المستطالة لإيضاح الرياضة المحضة فلسفيا. وكانت تلك الجهود انصبّت، في ما عدا الأسئلة بصدد الأفاهيم والأفكار الرياضية الأساسية، على أسئلة النظرية والمنهج الرياضيين الصعبة بخاصّة. فما كان يجب أن يكون مفهوماً وشفافاً بالكامل، وفق عرض المنطق التقليدي، أو وفق أي منطق آخر جرى إصلاحه، بدا لي غامضا ومشكلاً أثناء دراسة العلوم الاستنباطية المتحقّقة. وكنت كلما غصت تحليليا إلى أعمق كلما ازددت وعيا بأن منطق زماننا لم يرق بعد إلى مستوى العلم الراهن الذي به، بالأحرى، حاجة إليه ليتّضح.

ووضعني التفحص المنطقي لعلم الحساب الصوري ولتعليم التنوعيّة ولذلك الفن والمنهج اللذين يطاولان ما يتعدى كل ميزات صور العدد-والمقدار النوعية، وضعني في مواجهة صعوبات خاصّة. وألزمني بتبصّر من صنف عام جداً يعلو على الفلك الرياضي الضيّق ويؤدي إلى نظرية عامة للسساتيم الاستنباطية الصورية. وأعلُم هنا، من بين سلسلة المشكلات التي واجهتني جراء ذلك، واحدة بعينها وحسب.

كان على الإمكان المفتوح لتعميمات علم الحساب الصوري وتحويلاته، الذي عبره يمكن للعلم أن يُدفع إلى ما وراء الميدان الكمّي من دون تعديل

ماهويّ في سمته النظرية ومنهجيته الحسْبيّة(*)، كان عليه أن ينبّه إلى رِئْيان أن الكميّ لا ينتمي البتة إلى الماهية الأعم للرياضي أو «الصوري»، ولا إلى المنهج الاحتسابي المؤسس عليه. وحين تعلمت، لاحقا، أن أتعرّف في «المنطق الرياضي» رياضةً لاكمية فعلا، تَمْثل حقّا كفنّ من حيث الصورة الرياضية والمنهج، وتعالج في جزء منها أقيسة قديمة، وفي آخر صوراً جديدة من الاستدلال كان التقليد أهملها، تهيأت لديّ المشكلات المهمة بصدد الماهية الكلية للرياضة بعامّة، وبصدد تعالقات طبيعية أو حدود محتملة ما بين سستامي الرياضة الكميّة والرياضة اللاكميّة، وعلى الأخصّ، مثالا، بين صوريّ الحساب وصوريّ المنطق. انطلاقا من هنا، كان علي، بالطبع، أن أنتقلّ بالتدرّج إلى أسئلة أكثر أساسية بصدد ماهية صورة المعرفة بافتراقها عن مادة المعرفة، وعن معنى الفرق بين التعيّنات والحقائق والقوانين الصورية (المحض) منها والمادية.

والحال، إني، وفي سياق آخر كليا، وجدتني عالقا في مشكلات المنطق العام ونظرية المعرفة. كنت انطلقت من القناعة السائدة: أنه من السيْكولُجيا إنما ينبغي على المنطق بعامة، وعلى منطق العلم الاستنباطي أيضًا، أن يتوقع إيضاحه. ذاك ما يفسّر لماذا تحتل المباحث السيْكولجيّة في الجزء الأول (الوحيد المنشور) من كتابي *فلسفة الحساب* حيزا واسعا جدا. هذا التأسيس السيْكولُجي لم يبد لي قط، في تعالق معين، كافيا بحق. وحيث كان الأمر يدور على السؤال عن أصل التصوّرات الرياضية أو عن صياغة المناهج العملية المتعينة سيْكولُجيًا بالفعل، كان ناتج التحليل السيْكولُجي يبدو لي واضحا ومعلِّما. لكن، ما إن يتم الانتقال من التعالق السيْكولُجي للتفكير إلى وحدة منطق المحتوى الفكري (وحدة النظرية) حتى لا يعود بإمكان أي اتصال أو وضوح حقيقيين أن يظهرا. وهكذا وجدتني وقد أقلقني الشك المبدئي: كيف تتفق موضوعية الرياضة، وكل علم

(*) من حَسَبَ حَسْبا وحِسابا وحِسبانا. وقد خصصتُ لفظ الحساب ومشتقاته بعلم الحساب: الأريتماطيقا. وقلت: حسْبيّ بإزاء rechnerisch واحتسابي بإزاء kalkulatoricsh.
أضف أن جميع الهوامش المنجّمة * من عمل المترجم، أمّا المرقّمة 1، 2، 3 فهي للمؤلّف.

بعامة، مع تعليل سيْكولُجي للمنطقي. وحيث إن كامل منهجي المحمول على قناعات المنطق السائد ـ والطامح إلى أن يوضح منطقيا، عبر تحاليل سيْكولجيّة، العلم المعطى ـ بات مهتزا، رأيتني مدفوعا، بمعدل متصاعد دوما إلى تفكرات نقديّة بعامة حول ماهية المنطق، وبخاصة حول العلاقة بين ذاتية العِرفان(*) وموضوعية المحتوى المعرفي. وإذ خذلني المنطق في كلّ موضع كنت فيه أنتظر منه شروحا بالصلة مع أسئلة معينة كان علي أن أطرحها عليه، صرت في النهاية مضطرا إلى إرجاء كامل مباحثي الرياضية-الفلسفية إلى أن أنجح في تأمين وضوح أكبر في الأسئلة الأساسية لنظرية المعرفة وفي الفهم النقدي للمنطق بما هو علم.

وإذا كنت أُصدر الآن هذه المحاولات الناجمة عن عمل سنوات عدة، والساعية إلى تعليل جديد *للمنطق المحض ونظرية المعرفة*، فإني أقوم بذلك مقتنعا بأن الاستقلال، الذي به افترقت طريقي عن التوجه المنطقي السائد، لن يساء فهمه بالنظر إلى البواعث المطلبية الأولى التي وجّهتني. وقد أدى مسار تطوري إلى أن أبتعد كثيرا، في قناعاتي المنطقية الأساسية، عن رجال ومؤلفات أدين لهم أكثر ما أدين بتكويني العلمي، في حين اقترب جداً من عدد من الباحثين الذين لم أكن سابقاً على استعداد لتقدير كتاباتهم حق قدرها، ولم استعن بها لاحقاً إلا نادراً في سياق أعمالي. وكان علي للأسف أن أتخلّى عن إضافة متأخّرة لإحالة أدبية ونقدية شاملة إلى بحوث مشابهة. لكن، في ما يتعلّق بالنقد الصريح الذي أعملته في المنطق ونظرية المعرفة السيكولجيّين أود لو أتذكر كلمة غوته: «لا يكون المرء، في البداية، ضدّ شيء أشدّ مما هو ضدّ أغلاط تخلّى عنها».

هاله أ. د. س
21 مايو 1900

(*) من عرِف عِرْفانا ومعرفة، بالتمييز بين المصدر النوعي والمصدر الميمي وليس بالمعنى الفلسفي لمذهب العرفان

تصدير الطبعة الثانية

سبّب لي السؤال: بأي صورة سأصدر طبعة جديدة من هذا العمل النافد منذ ردح من السنين، انهماما غير قليل. ***فالمباحث المنطقية*** كان بالنسبة إلي باكورة أعمال، وليس نهاية بالتالي بل بداية. وقد تابعت الدراسات من جديد إثر إتمام طباعته. وحاولت أن أصفّي حسابي مع معنى الفيمياء(*) ومنهجها وطوْلها الفلسفي، وأن استكشف، قدما وفي كل الاتجاهات، المشكلات المرسومة سلفا، وأن أبحث في الوقت نفسه وأعالج المشكلات الموازية في الميادين الأُنْطيّة(**) والفيميائية. وقد تراجعت بالطبع، مع توسع أفق البحث المذكور، ومع معرفة أعمق بـ«التغيرات» القصدية المتصلة بعضها ببعض، والبنى الواعية المتداخلة بكثير من التعقيد، تراجعت عن أكثر من فهم كنت شكلته أثناء الاستكشاف الأول للميدان الجديد. فاتضح غموض باقٍ، وتبددت التباسات واتخذت ملاحظات منفصلة، لم تول أي أهمية خاصة أصلا، دلالةً تأسيسية بالانتقال إلى تعالق أوسع ـ وباختصار، لم تتمّ في كل أرجاء فلك المبحث الأصلي إضافات مكمّلة وحسب بل تمّ تقويم شامل؛ ولم يعد الموقف من المعرفة الموسعة والمعمقة معا، ولا ترتيب العروض، ليظهر لي هو إيّاه ملائما كفاية الآن. ويُظهر كتابي الأول «*نحو فيمياء محضة وفلسفة فيميائية*» الصادر في

(*) أي علم الفينمانات، على وزن فِعْلِياء.

(**) بإزاء ontische بمعنى المتصلة بالكائنات.

المجلد الأول من «*حوليّات الفلسفة والبحث الفيميائي 1913*»(*) بأي معنى وبأي قدر تمّ ذلك التقدم وتوسعت دائرة البحث، ما سيظهره على نحو أفضل الإصدار المقبل للكتابين اللاحقين.

كنت في الأصل أعلل النفس بأنه، بعد العثور على المسألّة المركزية للفيمياء المحض وللفلسفة الفيميائية وتمحيصها، سيصير من الممكن إعطاء سلسلة من العروض السستامية تجعلنا بغنى عن طبعة جديدة للعمل القديم: شرط أن ينقّى محتواه الذي لا يُتخلّى عنه البتّة، وأن يقسم مطلبيّا ليصير، فيها، ملائما بجدارة. في التنفيذ، خامرني تفكر جدّي: قد أكون أنجزت عينيا مباحث شاملة وصعبة، لكن يجب الآن أن توحّد أدبيا وأن تعرض بصورة جديدة في الغالب ، بل أن تحسّن أيضًا في النقاط الصعبة. وكان تحقيق هذا الهدف يتطلب سنوات كثيرة بعد. وهكذا قررت أن أشرع **بداية في** تصميم كتاب ***Ideen***، الذي كان عليه أن يعطي تصوّرا عاما وغني المحتوى مع ذلك (لأنه يستند بكامله إلى عمل أُنجز حقا) عن الفيمياء الجديدة: عن منهجها ومجمل مسألتها السستامية والدور الذي تضطلع به في جعل فلسفة علمية صارمة ممكنة، وفي تحوّل السيْكولُجيا الأمبيرية كذلك إلى نظرية عقلية. لكن، كان على ***المباحث المنطقية*** أن يعاد طبعه على الفور وذلك بصورة محسّنة تمكّنه، إذ *تقترب أكثر* ما يمكن من وجهة نظر ***Ideen***، من أن يسهم بإشراك القارىء في نوع العمل الذي هو عمل الفيمياء ونظرية المعرفة حقا. إذ حين تعد هذه ***المباحث*** مفيدة للمهتمين بالفيمياء، سيكون ذلك عائدا إلى أنها تقدم لا مجرد برنامج (وبصورة أقل برنامج من النوع الطموح الذي تزخر به الفلسفة) بل برنامج محاولات عمل حقيقي أساسي لتحقيقها يطاول المطالب المحدثة والمدركة بلاتوسط، وعائدا أيضًا إلى أنها تتوسل على نحو نقدي، ولا تضيع في النقاشات حول مختلف وجهات النظر، بل تترك على العكس الكلمة الأخيرة للمطالب إياها وللعمل عليها. ولبلوغ هذا الهدف كان على ***Ideen*** أن يستند إلى نتائج ***المباحث المنطقية***: وإذا ما كانت،

(*) **Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, in *"Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung"* (1913)

في هذا الأخير، ثمة أسئلة أساسية تصدم القارىء صراحة، سيكون بإمكان ***Ideen***، بطريقة إيضاحه للمنهج بالعودة إلى المصادر الأخيرة، وبإظهاره البنى الرئيسة للوعي المحض، وتبيانه في إطار هذا الوعي للمشكلات المطلوب درسها سستاميا، أن يساعد القارئ على أن يتقدم إلى الأمام بوسائله الخاصة.

إن تنفيذ القطعة الأولى من تصميمي كان سهلا نسبيا، وعلى الرغم من أن الاتساع غير المتوقع للكتابين الأولين من ***Ideen*** المتصوّرين دفعة واحدة (واللذين يرتديان أهمية أساسية لأهدافي) قد جعل من الضروري، أثناء الطباعة، تقسيم تلك الطبعة، فإن الكتاب الأول وحده يكفي بصورة موقّتة. أما تحقيق مشروعي الثاني فقد كانِ يواجه صعوبة أكبر بكثير. إن امتناع رفع الكتاب الأول بأسره إلى مستوى ***Ideen*** يسطع مباشرة أمام عين الاختصاصي. بل كان ذلك سيعني كتابة جديدة تماما للكتاب ـ إذن ترحيله «إلى الأبد». ومن جهة أخرى، بدا لي أن رفض إعادة كتابته رفضا تاما والاكتفاء بإعادة الطباعة آلياً، إن أخذنا بالحسبان الهدف الذي يسوّغ الطبعة الجديدة، عمل أسهل أكثر منه عملا مسؤولا. فهل كان لي الحق أن أضلل مرة أخرى قرائي بكل الأخطاء والترددات وسوء الفهم لمقاصدي الخاصة التي، أيا كان صعوبة تجنبها وأيا كان عذرها في الطبعة الأولى من ذلك الكتاب، كانت قد جعلت الفهم الواضح للماهويّ فيه أكثر صعوبة؟

لم يبق لي بالتالي إلا أن اتخذ موقفا وسطا، وأن أضحي بنفسي نوعا ما إن صح القول. لأن المطلوب كان أن أترك بعض أنواع الغموض وكذلك بعض الأخطاء المتعلقة بوحدة أسلوب الكتاب. وفي سبيل هذه التعديلات قادتني الشعارات الآتية:

1. أن لا أعيد طباعة أي شيء لم استطع أن اقتنع تماما بأنه يستحق دراسة دقيقة. من هذه الوجهة إذًا، يمكن لأخطاء معزولة أن تظل قائمة شرط أن أكون تمكنت من عدها بمثابة مستوى من الحقيقة أدنى، ومستوى طبيعي له ما يبرره. إلى ذلك، اعتقدت أنه من المسموح لي أن أقول أيضًا إن قراءً تشكلوا عبر تيارات العصر الراهن الفلسفية الكبرى ـ التي لم تتغير جوهريا منذ عشر سنين، منذ ظهور هذا الكتاب ـ لا يجدون في البدء طريقا، شأنهم في ذلك شأن المؤلف، إلا إلى

مستويات دنيا معينة من الفيمياء أو المنطق، وأنهم فقط، بعد أن يكتسبوا مهارة أكيدة في نمط بحث الفيمياء، سيفقهون الدلالة الأساسية لبعض التفريقات التي كانت بدت لهم في السابق بمثابة تلوينات نافلة.

2. تحسين كل ما يمكن تحسينه من دون تغيير أساس نهج العمل القديم وأسلوبه؛ بدءًا، وبأكبر حسم ممكن، بنمط التفكير الجديد نوعيا الماثل بوضوح في طول الكتاب وعرضه، إنما الذي تردّد المؤلف بداية في عَلْمه تارة وأغفله طورا، في الطبعة الأولى.

3. والارتقاء، بقدر ما يتقدم العرض، بالقارىء تدرّجا إلى مستوى شمولي متزايد الرِئيان نسبيا، متبعا، في ذلك، التفرّد الأصلي للعمل. وليذكّر هنا بأن هذا العمل كان سلسلة من *المباحث* مربوطة سستاميّا، إنما لم يكن بحق كتابا أو عملا بالمعنى الأدبي. ففيه سلّم صاعدة من مستوى أدنى إلى مستوى أرفع، وعمل صاعد باتجاه رِئْيانات منطقية وفيميائية جديدة أبدا، ليست من دون أن تترك أثرا على تلك التي اكتسبت سابقا. طبقات فيميائية جديدة أبدا تبرز وتسهم في تعيين السابقة ودَرْكها. وقد أظهرت سمة العمل القديم تلك أن صنفا من الإصلاح، يرقى بالقارىء بالتدرج، ممكن، وذلك من حيث إن مستوى ***Ideen*** قد تم بلوغه ماهويّا في المبحث الأخير، وإن ما ذُكر من الغموض وأنصاف الحلول الذي كان عَهِده في السابق قد اتضح وانجلى تماما فيه.

تلك هي الشعارات التي رفعتُها؛ ولديّ الانطباع، في ما يخص، بدءًا، الجزئين المنشورين حتى الآن (*المقدمات* والجزء الأول من الكتاب الثاني) بأن كل العناء الذي عانيته لم يذهب سدى. كان علي، بالطبع، أن أُكمل تارة وأحذف طورا، أن أعيد الصياغة من جديد تارة لقضايا منعزلة وطورا لفقرات وفصول بكاملها. فصار مفهوم الأفكار أكثر كثافة وأغنى مصداقا؛ وتضخمت، ولا مفرّ، الأبعاد الإجمالية للمؤلّف ـ وبخاصة الكتاب الثاني ـ على الرغم من أنني رفضت كل زيادة نقدية نافلة. ولذا وجب تقسيم الكتاب الثاني.

ويجدر أن أقول هنا، بالإحالة إلى كل واحد من *المباحث* وإلى تشكّله الجديد، ما يأتي: إن *مقدمات في المنطق المحض* هو من حيث مضمونه الماهويّ مجرد إخراج لسلسلتين متكاملتين من الدروس الملقاة في هاله أثناء

صيف 1896 وخريفه. وإلى ذلك إنمّا تعود حيوية العرض الكبرى التي أسهمت في فاعليته لاحقا. ويأتي الكتاب، فكريّا أيضًا، على سياق واحد، الأمر الذي جعلني أظن أنه لا يجب تعديله جذريا. ومن جهة أخرى، وابتداء من المنتصف تقريبا، وجدت إمكان القيام بتصحيحات جوهرية عدة في عرضي، كحذف بعض الأغلاط وتسليط الضوء بشكل أفضل على النقاط الهامة. وكان عليّ أن أهمل ضروبا من النقص كان بعضها ماهويّا حقا ـ مثال أفهوم «الحقيقة فِيّاها»[*] الموجَّه على نحو وارب كليا تبعا *للحقائق العقلية* ـ كونها تنتمي إلى المستوى الموحد للكتاب. ويحمل المبحث السادس (الذي يشكل الآن الجزء الثاني من الكتاب الثاني) التوضيحات الضرورية في هذا الشأن.

ويبدو لي أن النزاع حول السيْكولجيّة قد أثقل كاهله بنقود جديدة وبنقود مضادة، قليلة الأهمية (لم تكن لتقدم أي حافز لأفكار جديدة). وعليّ أن أنبّه صراحة إلى الصلة القائمة بين الكتاب الذي من 1899[1] وهذا الذي يكتفي بتحديثه وعصرنته. وقد غيّر بعض المؤلفين الذين كنت أحسبهم ممثلين للسيْكولجيّة (المنطقية) موقفهم تغييرا ماهويّا منذ ظهوره. مثال ذلك، إن ت. ليبس[**] في مؤلفاته الهامة والمبتكرة المكتوبة منذ 1902 تقريبا، ليس هو ليبس نفسه الذي أذكره هنا. وسعى مؤلفون آخرون أثناء ذلك إلى تعليل موقفهم السيْكولُجي بصورة مختلفة. وتلك أيضًا نقطة يجب ألا تغيب عن بالنا لأن عرضي لا يأخذها بالحسبان.

وبالنظر إلى الكتاب الثاني من الطبعة الجديدة، فقد تم تعديل **المدخل** جذريا إذ كان مترددا ولا يبين كفاية معنى المباحث المتحققة ومنهجها الماهويّين.

(*) أي فيها إياها، وقد لجأت إلى هذا الإدغام في: فيه إياه فقلت: فِيّاه، وفي له إياه ولها إياها فقلت تباعا: لِيّاه ولِيّاها. وأقول أفهوم بإزاء Begriff أي أفعول التفكير المنتج لاسم الجنس، وحيث أخصص لفظ مفهوم الدارج للمعنى المقابل للماصدق أو للمصداق

(1) طباعة *المقدمات* (من دون التصدير) كانت جاهزة في تشرين الثاني 1899 أنظر إعلاني الشخصي في Vgl. meine Selbstanzeige in der **Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie**, 1900, S. 512f.

(**) TH.LIPPS

لقد شعرت بثغراته منذ ظهوره، وسرعان ما وجدت مناسبة[1] لأحتج ضد إشارتي المضلِّلة إلى الفيمياء كسيْكولُجيا وصفية. وثمة بعض النقاط الأساسية المتعلقة بالمبادئ قد وسمت فيه بدقة بقليل من الكلمات. وكان الوصف السيْكولُجي المنجز في التجربة الباطنة، يظهر على المستوى نفسه من وصف الأحداث الطبيعية الخارجية المنجز في التجربة الخارجية؛ وهو كما نعلم *مضاد* للوصف الفيمياِئي الذي تبقى فيه مستبعدة كليا جميع التفسيرات المفارقة للمعطيات المحايثة(*) بما فيها تلك المسماة «أنشطة» الأنا الواقعي «وحالاته النفسية». وفيه نقرأ (ص. 399) عن الوصوف(**) الفيميائية: «إنها لا تخص معيشات أشخاص أمبيريّين ولا أصناف معيشاتهم لأنها لا تعلم شيئا ولا تخمّن شيئا عن أشخاص... عن معيشاتي أو معيشات الآخرين؛ وعن أمور مثل هذه، لا تطرح أي سؤال ولا تحاول أي تعيين ولا تفرض أي فرض». وقد استفدت أيضًا من الوضوح التام للتفكّر حول ماهية الفيمياء، الذي توصلت إليه في تلك الأعوام والأعوام التي تلت، والذي قادني بالتدريج إلى التعليم السستامي لـ«الارجاع الفيميائي» (راجع ***Ideen I***، القسم الثاني) ووظفت ذلك في الكتابة الجديدة للمقدمة كما في نص المباحث اللاحقة جميعها. ومن هذه الوجهة ارتفع الكتاب بأسره إلى درجة عليا من الوضوح.

يحتفظ المبحث الأول من المباحث الخمسة التي تمتد على طول الجزء الأول من الكتاب الثاني والذي بعنوان: **التعبير والدلالة**، يحتفظ أيضًا في الطبعة الجديدة بسمة الدراسة «الأولية وحسب». وهو يلزم بالتفكير ويشد انتباه الفيميائي المبتدىء إلى مشكلات الوعي الدلالي الأولى البالغة الصعوبة، إنما من دون أن

(1) في مقال نشر في **Archiv f. system. Philos.** XI. Bd. 1903, S. 397 ff

(*) على العكس من الاستعمال الدارج، المفارق هو ما يقع خارج الوعي، في العالم الخارجي افتراضا. في حين أن المحايث قائم في معيش الوعي.

(**) اعتمدت صيغة جمع المصدر النوعي على وزن فُعول حيث يلتبس الأمر مع صيغة جمع المؤنث السالم المعتمدة غالبا، وفضلت ذلك على صيغة ضروب كذا.. كلما اضطررت إلى ذلك؛ وحيث أمكن الأمر اكتفيت بصيغة المصدر المفرد للدلالة على الكثرة.

يتوصل إلى تبيانها بكاملها. والطريقة التي بها يكتفي في معالجة الدلالات الظرفية (التي تشكل جميع الحُمول(*) الأمبيرية جزءا منها إن نظرنا إليها عن كثب)، تسيىء إلى طبيعته ـ وتلك نتيجة حتمية للدرك الناقص لماهية «الحقيقة فيّاها» في *المقدمات*.

وتنبغي الإشارة إلى ثغرة أخرى أيضًا في ذلك المبحث، ثغرة لا تفهم ولا تصحح إلا في نهاية الكتاب، وهي: إن التفريق والموازاة بين «النوِيّ» و«المنْويّ»(**) لم يدخل بعد في الحسبان (وهو تفريق لم يبرز دوره الأساسي في جميع ميادين الوعي، تماما إلا مع ***Ideen*** ، إلا أنه يظهر في عدة شروحات منفصلة في المباحث الأخيرة من الكتاب القديم). وهكذا لا يزال اللبس الأساسي «للدلالة» بما هي أمثول غير منسوخ بعد. وفيه يشدد بطريقة واربة على الأفهوم النويّ للدلالة، في حين أن المقصود ، في أكثر من مقطع هام، كان المنويّ بخاصة.

وكان المبحث الثاني حول *«وحدة النوع الأمثلية ونظريات التجريد الحديثة»*، يشكل إن من حيث اسلوبه أم من حيث حدوده، نوعا من الدراسة المستقلة، مما يجعل من المرغوب فيه القيام إن لم يكن بتشكيلات شاملة، فعلى الأقل بكثير من التحسينات المنفصلة. على أي حال، تبقى أنماط «أماثيل»، ينبغي التفريق بينها ماهويّا وبالطبع أيضا بين «أَمْثَلات» تتناسب معها، تبقى غير موضحة. والحال، إن الأمر يدور في ذلك المبحث على أن نتعلم أن نمطا ما يمثّل، ولنقل، عبر أمثول «الأحمر»، وأن نتعلم أن نرى أماثيل وأن نستوضح ماهية هذا الـ«نرى».

وقد طرأ على المبحث الثالث: **«حول تعليم الكلات والأجزاء»**، تغيير شامل على الرغم من أنه، فيما يخصه، لم يكن من الضروري التوصل إلى نوع من التسوية غير المرضية وإلى تصحيحات أو تعميقات إضافية. وقد دار الأمر

(*) جمع حَمْل أي إسناد محمول (أو مسند) إلى حامِل (أو محمول عليه أو موضوع حسب المناطقة، أو مسند إليه حسب النحاة).

(**) أي بين «ما يعقُل» و«ما يُعقَل» ضمن تيّار الوعي، وفضّلت ذلك لقربه من الصيغة اليونانية المصحّفة: noetish و noematish

هناك على إبراز قيمة المعنى الخاص بذلك المبحث وعلى محصلاته الهامة في رأيي، وكذلك على معالجة ثغرات عدّة في العرض. ولديّ الانطباع أن ذلك المبحث لم يقرأ كفاية. وهو كان ذا منفعة كبيرة لي أنا بالذات، وربما يشكل شرطا أساسيا لفهم المباحث اللاحقة فهما كاملا.

والأمر في المبحث الثالث هو نفسه في ما يخص المبحث الرابع: «**الفرق بين الدلالات المستقلة والدلالات اللامستقلة وأمثول النحو *المحض***». فهنا أيضًا لم أعدل في وجهة نظري. وقد اكتسب النص من حيث المضمون، بالإضافة إلى التحسينات، عدة زيادات تحيل سلفا إلى نشر بعض أقسام من دروسي المنطقية.

أما المبحث الخامس: «**في المعيشات القصدية ومحتوياتها**»، فقد خضع لتغييرات عميقة: وفيه انصرفت إلى المشكلات الجذرية للفيمياء (وبخاصة تعليم الحكم الفيميائي) التي بصددها يمكن بلوغ درجة عليا من الوضوح والرئيان من دون أن يكون من الضروري تغيير بنية ذلك المبحث ومضمونه الماهويّ. لم أعد أحبذ إنكاري للأنا المحض، ومع ذلك فقد أبقيت، مع تقديم مختصر محسّن الهيئة، الشروحات المتعلقة به بوصفها مرتكزا لتحليلات ب. ناتورب الجدالية الهامة(*). وحذفت الفقرة 7: «*التحدد المتبادل للسيْكولُجيا وعلم الطبيعة*» التي تذكر غالبًا إنما التي هي قليلة الوضوح وغيرضرورية البتّة للمجموع. وربما كنت محافظا كليّا، وعلى الأقل بإبقائي العبارة غيرالموفّقة بالمرّة: «التصوّر الإسمي»، إلا أن ذلك يعود إلى أنني أكره بعامة أن أمسّ المصطلحات القديمة للكتاب.

والشكل الجديد للمبحث السادس الذي هو تحت الطبع الآن، والذي هو الأهم من حيث الصلة الفيميائية، مخصص ليكون القسم الثاني من الكتاب الثاني. وفيه اقتنعت باكرا أثناء العمل أنني لن أنجزه إذا ما اشتغلت على النص القديم متبعا عرضه الأصلي فقرة فقرة. وقد تكون لا تزال مشكلته الخاصة أيضًا مرشدي الوحيد. إلا أنني أحرزت تقدما هاما بالصلة مع مشكلته، وأمكنني، بمعنى شعاراتي، ألا أتنازل أكثر بالصلة مع التسوية. وهكذا تصرفت بحرية ، وكي أسير علميا بالثيْمات الكبرى المعالجة بطريقة ناقصة في الطبعة الأولى، إلى

(*) P. NATORP: ***Allgemeine Psychologie***, Band I, 1913

نهاية سعيدة، أدخلت على النص الأولي سلسلات كاملة من الفصول الجديدة مما زاد بشكل هائل أبعاد هذا المبحث.

ولم آخذ بعين الاعتبار في الكتاب الثاني (مع استثناء بسيط في المبحث الرابع) أكثر مما فعلت في *المقدمات*، النقود الكثيرة التي، كما لاحظت للأسف، تستند حصرا على وجه التقريب إلى سوء فهم معنى عرْضي. وهكذا حسبت أنه من المفيد أكثر أن أفحص في صورة أعم سوءات الفهم النموذجية التي أثارها مشروعي الفلسفي وموقعه التاريخي، وذلك في نهاية الكتاب الثاني، وبالأقل على سبيل التذييل. وقد يجدر بالقارىء ما إن ينتهي من قراءة *المقدمات*، أن يلقي نظرة على ذلك التذييل كي يحترز سلفا من التفسيرات الخاطئة التي ننجرّ إليها بسهولة على ما يبدو.

ويتضمن العمل فهرسا مفصلا أعده بعناية كبرى السيد رودولف كليمانس(*) المرشح للدكتوراه في الفلسفة. وأخيرا أدين بالشكر العميق لكل أولئك الذين قدموا لي عونهم الصديق، وعلى رأسهم الاستاذ المحاضر الدكتور أدولف رَيْناخ(**) الذي ساعدني منذ عامين بحماس ومهارة حين بدأت أفكر جديا بإمكان مراجعة **المباحث**، وقد وفّر عليّ جزءا كبيرا من عناء التصحيح كل من الدكتور هانس ليبس(***) والسيد يان هرِنْغ(****) المرشح للدكتوراه بتعاونهما الأمين.

غوتنغن، تشرين الأول 1913

أ. هوسرل

(*) RUDOLF CLEMENS

(**) ADOLF REINACH

(***) HANS LIPPS

(****) JEAN HERING

الكتاب الأول

مقدمات في المنطق المحض

مدخــل

§ 1 النزاع حول تعريف المنطق ومضمون تعاليمه الماهويّ

«يسود نزاع كبير في الأراء في ما يخص تعريف المنطق مثلما يسود في معالجة هذا العلم إيّاه. الأمر الذي ينبغي توقعه بالطبع في موضّع لا يستخدم بصدده معظم الكتّاب سوى الألفاظ عينها ليعبّروا عن أفكار مختلفة»[1]. بعد أن بدأ ج. ستيوارت مِلّ بتلك العبارات عمله القيّم في المنطق، انقضت عقود عدّة كرس فيها مفكرون مهّمون هنا وما وراء القناة(*) أفضلَ قواهم للمنطق، وأغنوا أدبياته بعروض جديدة متصّلة. إلاّ أن تلك العبارات قد تصلح اليوم كتوقيع ملائم على وضع العلم المنطقي. وما نزال اليوم بعيدين جدا عن الإجماع في ما يخص تعريف المنطق ومحتوى تعاليمه الماهويّة، من دون أن يعود ذلك إلى أن منطق الحاضر يقدم الخيلة نفسها التي قدّمها منطق أواسط القرن(**). وتحت تأثير هذا المفكر البارز، رجح الأول من بين الاتجاهات الثلاثة الرئيسة التي نجدها في المنطق، أي السيْكولُجي والصوري والميتافيزيقي، رجحاناً حاسماً بالصلة مع عدد ممثلية وأهميتهم. إلاّ أن الاتجاهين الآخرين لا يزالان يتوالدان دوما. ولا تزال أسئلة النزاع المبدئية المنعكسة في تعريفات المنطق المختلفة مُنازعا فيها. أما

---

(1) J. St. Mill, ***Logik***, Einleintung. الترجمة الإلمانية

(*) المقصود بحر المانش

(**) أي التاسع عشر

بصدد محتوى تعليم العروض السستامية فلا يفتأ مختلف الكتّاب يستعملون أيضًا وأبدا، بل بنسب متزايدة بالأحرى، الألفاظ عينها للتعبير عن أفكار مختلفة. وذلك لا يصدق وحسب بالصلة مع العروض الصادرة عن المعسكرات المختلفة. وتظهر لنا الجهة التي نجد فيها الحراك الأكبر، جهة المنطق السيْكولُجي، مجرّد وحدة قناعة بالنظر إلى تحديد هذا الفنّ وأهدافه ومناهجه الأساسية. لكن لا يمكن قط اتهامنا بالمبالغة لو استخدمنا بالنظر إلى التعاليم المقدمة، وبخاصة بالنظر إلى التفسيرات المتضاربة للصيغ وإلى بقايا التعاليم المتوارثة، عبارة «*حرب الجميع ضد الجميع*»(*). وسيكون من العبث أن نحاول تحديد خلاصة من القضايا والنظريات متعيّنة مطلبيّا يمكن أن نرى فيها قاعدة صلبة للعلم المنطقي لعصرنا ولورثته في المستقبل.

§ 2 وجوب إيضاح الأسئلة المبدئية من جديد

بالنظر إلى حالة العلم هذه التي لا تفرِّق قناعة فردية من حقيقة معترف بها كليّا، تبقى العودة إلى الأسئلة المبدئية مهمةً علينا التصدي لها من جديد. ويبدو أن هذا يصدق بخاصّة على الأسئلة التي تلعب دورا معيّناً في النزاع بين الاتجاهات، ومن ثمَّ أيضًا في النزاع حول التحديد الصائب للمنطق. وقد يكون الاهتمام بالأسئلة هذه فتر في العقود الأخيرة. وقد يكون قد بدا، بالفعل، أنها حلّت في مجملها بعد هجمات مل اللامعة ضد منطق هَملتُنْ وبعد بحوث ترَندلنبُرغ(**) المنطقية التي لا تقل عنها شهرة، وإن لم تكن مثمرة بقدرها. خاصّة وإن الجهود كلها، بعد أن هيمَن الاتجاه السيْكولُجي في المنطق مع تعاظم ازدهار الدراسات السيْكولجيّة، تركزت فقط على تطهيرٍ شامل لهذا الفنّ على أساس مبادئ يفترض أنها صادقة. إلا أن كون مثل هذه الكثرة من محاولات مفكرين مهمّين لوضع المنطق على درب العلم الآمنه لم تكلّل بالنجاح، يترك المجال مفتوحاً، بالضبط، للظنّ بأن الأهداف المتوخّاة لم تتضح بقدر ما يستوجب البحث المنشود.

(*) باللاتينية في الأصل: Bellum omnia contra omnes

(**) تباعا: HAMILTON, TRENDELENBURG

والحال، إن دَرْك أهداف علم من العلوم يجد تعبيره في تعريفه. وبالطبع، لا يمكن أن يكون رأينا أن المعالجة المنشودة لفنّ من الفنّون يجب أن تصدر عن تعيين أفهومي مطابق لميدانه. فتعريفات علم من العلوم تعكس مراحل تطوره: مع تقدم العلم تتقدم المعرفة بالخاصية الأفهومية لموضّعاته وبتحديد ميدانه ومواقعه. وأثناء ذلك يكون لدرجة مطابقة تعريفات العلم ومعها درجة الدَرك المعبّر عن ميدانه، ارتدادها على درب العلم نفسه، ويمكن لهذا الارتداد أن يحدث تأثيراً ضعيفاً حينا، وهاما جداً حيناً آخر، على تطور العلم تبعا لانحراف التعريفات عن الحقيقة. إن ميدان علم من العلوم وحدة موضوعية مقفلة؛ ولا يخضع لإرادتنا أن نحدّد أين تكون، وكيف تكون، ميادين الحقيقة. فمملكة الحقيقة إنما تتفصّل موضوعيا في الميدان، وتبعاً لهذه الوحدات الموضوعية إنما يجب أن تتوجه الأبحاث وأن تتراتب في علوم. فثمة علم عن الأعداد وعلم عن الأشكال المكانية وثالث عن الكائن الحيّ وهلم جرا، لكن ليس ثمة علم مخصوص عن الأعداد الصمّاء، أو عن أشباه المنحرف وعن الأسُود أو عن هذه كلها معا. إذن، حيث يؤدي الانسجام الظاهر لمجموعة من المعارف والمشكلات إلى تقويم(*) علم، يمكن لعدم تطابق تحديده أن يقوم فقط في أن أفهوم الميدان نسبة إلى المعطى قد أدرِك بدءًا على نحو ضيق جدا بحيث تفيض التعالقات التعليلية المعقودة عن الميدان المعالج بدءًا، وتكون أوسع من أن تتركّز في وحدة سستامية مقفلة. ولا يسيء مثل هذا التحديد للأفق بالضرورة إلى تقدم ذلك العلم، بل قد يحصل أن يجد الغرض النظري بدءًا كفايته في تلك الدائرة الضيقة، وأن يكون العمل الممكن إجراؤه في الحقيقة، من دون النظر إلى التشعبات المنطقية الأعمق والأوسع، العمل الوحيد الضروري.

والأخطر بما لا يقاس هو، على العكس، نقص آخر في تحديد ميدان علم من العلوم، أعني *خلط الميادين*، وخلط المتنافرات وجمعها في وحدة مخمّنة لميدان واحد، وبخاصة حين تستند هذه الوحدة إلى تفسير مغلوط تماما للموضوعات التي يجب أن يكون البحث عنها الغرض الماهويّ للعلم. إن مثل

(*) استعمل هذا اللفظ، حصرا، بمعنى: إعطاء قوام

هذا *الانتقال إلى نوع آخر*(*)، يمكنه إن لم ننتبه إليه أن يحدث أكثر الأثار ضررا: تثبيت أهداف غير متعيّنة، واتباع مناهج عشوائية مبدئيّا لأنها ليست ذات قياس مشترك مع موضوعات الفنّ الحقيقية، وخلط المستويات المنطقية المختلفة بحيث ترد القضايا والنظريات الأساسية حقا تحت أغرب الأقنعة، وغالبًا وسط توسيعات من طبيعة مختلفة كليا، فيها تمثل آونة تبدو ثانوية أو ذات نتائج جانبية على ما يزعم الخ..، وفي العلوم الفلسفية، بالضبط، إنما تكون هذه الأخطار أعظم. ولذا، فإن السؤال عن مصداقها وحدودها يرتدي، من أجل تشكل مثمر، دلالة أكبر بما لا يقارن مما يفعل في علوم الطبيعة الخارجية المفضّلة جداً، وحيث يفرض مجرى تجاربنا علينا تفريقا بين الميادين يمكن من خلاله إقامة بحث مثمر موقّتا على الأقل. وبالصلة بالمنطق على الأخص، إنما قال كنط كلمته الشهيرة التي نتباها هنا: «لانزيد العلوم بل نشوهها حين نخلط الحدود بعضا مع بعض». وفي الواقع، نأمل التمكن من أن نوضح في المبحث اللاحق أن المنطق السابق وبخاصة المنطق الحاضر المبني سيْكولُجياً قد وقعا فريسة تلك الأخطاء التي أشرنا إليها من دون استثناء. وأن التقدّم في معرفة المنطق قد شلّه ماهويّا سؤ فهم الأسس النظرية وما نجم عنه من خلط للميادين.

§ 3 أسئلة النزاع والطريق المطلوب اتباعها

أسئلة النزاع التقليدية المتعالقة مع تحديد المنطق هي الآتية:

1- هل المنطق فنّ نظري أم فنّ عملي («صناعة»).

2- هل هو علم مستقل عن غيره من العلوم وبخاصة عن السيْكولُجيا أو الميتافيزيقا.

3- هل هو فنّ صوري أي هل يشتغل، كما يفهم عادة، بـ«مجرد صورة المعرفة» أم أن عليه أن يهتم بـ«مادتها» أيضًا.

4- هل له سمة فنّ قبلي وبرهاني أم فنّ أمبيري واستقرائي.

(*) باليوناني في الأصل: μετάβασις ςίε άολλ ςονέγ

كل أسئلة النزاع هذه تتعالق داخلياً معا إلى حدّ أن أي موقف يتّخذ في واحد منها يعيّن معاً إلى درجة ما على الأقل، القرار المتّخذ في الأخرى أو قل إنه يؤثر فيها فعلا. وثمة حقاً فريقان وحسب. المنطق فنّ نظري مستقل عن السيْكولُجيا وهومعا صوري وبرهاني، ذاك حكم الفريق الأول. أما الثاني فيحسبه صناعة تابعة للسيْكولُجيا مما ينفي عنه بذلك أن يكون له سمة فنّ صوري وبرهاني بالمعنى الذي يرى الفريق الخصم مثاله في الحساب.

وحيث إنه ليس علينا تخصيصا الانحياز في هذه النزاعات التقليدية، بل بالأحرى القيام بتوضيح الفروق المبدئية التي تلعب فيها، وبتوضيح الأهداف الرئيسة لمنطق محض في النهاية، فإننا نود أن نسلك الطريق الآتي: سنتّخذ كنقطة انطلاق تعريف المنطق المقبول شبه كليّاً اليوم بوصفه صناعة، وسنثبت معناه وتسويغه. إلى ذلك يضاف، بالطبع، السؤال عن أسس هذا الفنّ النظرية، وبخاصة عن علاقته بالسيْكولُجيا. وينطبق هذا السؤال ماهويّا، إن لم يكن كله ففي جزء رئيس منه، على المشكلة المركزية في نظرية المعرفة التي تخص موضوعية المعرفة. وحاصل مباحثنا ذات الصلة سيكون إخراج علم نظري جديد ومحض يشكل الأساس الأهم لكل صناعة للمعرفة العلمية، وذي سمة علمية قبلية وبرهانية محض. ذاك ما كان يطمح إليه كنط وجميع ممثلي المنطق الصوري أو المحض؛ إلا أنهم لم يلقفوا ولم يعينوا بصواب لا مفهومه(*) ولا مصداقه. كنتيجة أخيرة لهذه التفكّرات، ستتحصّل فكرة متعينة واضحة عن المحتوى الماهويّ للفنّ المتنازع فيه، محتوى به إياه يُعطى موقف واضح من النزاعات المشار إليها.

(*) بإزاء Inhalt الذي أؤديه بِ مفهوم في مقابل مصداق بخاصة، وأؤديه بِ مضمون في الحالات الأخرى، وذلك لرفع اللبس الذي يشوب اللفظ الألماني على ما سينبه إليه هوسرل نفسه؛ وأقول: محتوى بإزاء Gehalt حصرا.

الفصل الأول

المنطق بوصفه فنا معياريا وعمليا بخاصة

§ 4 لاتمامية العلوم الجزئية نظريا

ثمة تجربة يومية تفيد أن الإتقان الذي به يتحكم الصانع بخامته، وأن الحكم المبرم اليقيني في الغالب الذي به يتحدث عن أعمال صنعته، إنما يستندان، استثناءً وحسب، إلى معرفة نظرية بالقوانين التي تُملي على مجرى الأداء العملي وجهته وتناسقه، وتعيّن، معا، المعايير التقييمية التي وفقها سيُتحدث عن تماميّة العمل المعنيّ أو لاتماميّته. وفي العادة، ليس الصانع الممارس هو من يمكنه أن يعطي إخبارا صائبا عن مبادئ صنعته. فهو لا يبدع بناء على مبادئ، ولا يقيّم وفقا لمبادئ. وهو، في إبداعه، تابع لدفع داخلي من قواه المتشكّلة بتناغم، وفي حكمه خاضع للطف ذوقه الصنعي وشعوره. والحال، إن هذا لا يصحّ فقط على الفنون الجميلة، على ما يُظَن للوهلة الأولى، بل على الصنائع بعامة بكل ما للكلمة من معنى. فالأمر نفسه يصحّ أيضًا على أداء الإبداع العلمي وعلى المحادثة النظرية عن معطياته، وعلى التعليل العلمي للوقائع والقوانين والنظريات. فليس بالرياضي إياه أو الفيزيائي أو الفلكي، حاجة إلى رِئيان الأسس الأخيرة لشغله لفهم منجزاته العلمية المبرِّزة؛ وعلى الرغم من أن المعطيات الحاصلة تحوز، عنده كما عند سواه، قناعة عقلية فهو لا يمكنه أن يدعّي أنه أثبت، في الحالات جميعها، المقدمات الأخيرة لنتائجه، ولا أنه بحث عن المبادئ التي إليها يستند صلاح منهجه. والحال، إنه بهذا إنما تتعلق الحالة اللاتماميّة للعلوم مجتمعة. ولا نعني هنا مجرد اللاتماميّة التي بها تكتشف حقائقٌ

ميادينها بل النقص في الوضوح الداخلي والعقلانية التي علينا أن نطلبها بمعزل عن انتشار العلوم. في هذا الصدد، لا يمكن للرياضة، وهي الأكثر تقدما بين العلوم جميعا، أن تزعم استثناء لها. وهي لا تزال تصلح مثالاً لكل علم بعامة من وجوه كثيرة. لكن قلما يصيب ذلك الحقيقة، كما تعلمنا النزاعات القديمة التي ما زلنا لا نرى لها نهاية، حول أسس الهندسة، وكذلك حول الأسس المؤهلة لمنهج [الأعداد] الخيالية. ويبدو أولئك الباحثين، الذين يتداولون ببراعة لا نظير لها المناهج الرياضية المدهشة، في الغالب عاجزين عن تبيان صلاح هذه المناهج المنطقي وحدود تطبيقها المشروع تبيانا كافيا. ومع أن العلوم قد غدت راشدة اليوم، على الرغم من هذه الثغرات، وساعدتنا في جعلنا أسيادا على الطبيعة كما لم يتوهم أحد من قبل، فليس بوسعها أن ترضينا نظريًا. إنها ليست نظريات شفافة فيها تكون وظيفة الأفاهيم والقضايا جميعها مفهومة تماما، والفروض جميعها محللة تماما، بحيث يصير الكل خارج مرمى أي شك نظري كان.

§ 5 الإكمال النظري للعلوم الجزئية بالميتافيزيقيا ونظرية المعرفة

من أجل بلوغ هذا الهدف النظري يظن عادة أن ثمة حاجة، بدءًا، إلى صنف من المباحث التي تنتمي إلى مملكة الميتافيزيقا.

وغاية هذه الأخيرة، كما هو معروف، أن تثبت المسبقات الميتافيزيقية وأن تدلل على غير المدلل عليها منها التي تكون غالبًا غير ملاحظة، مع كونها بالغة الأهمية، وقائمة في أساس العلوم جميعها؛ أو على الأقل في أساس تلك التي تطاول التحقق الواقعي. من هذه المسبقات مثالا: أن ثمة عالماً خارجياً معطى منتشر في المكان والزمان، وأن للمكان سمة رياضية ثلاثية الأبعاد الإقليدية، وأن للزمان تنوعية خطيّة ذات بعد واحد. وأن كل تغيّر يخضع لقانون السببية. الخ... وبعامة، وبقليل من الدقة، يعلَّم على مثل هذه المسبقات المندرجة كليا في إطار فلسفة أرسطو الأولى، بوصفها مسبقات نظرية-معرفية.

لكن هذا التأسيس الميتافيزيقي لا يكفي للبلوغ بالعلوم الجزئية إلى الكمال النظري المنشود. وهو، مع ذلك، يخص فقط العلوم التي لها شغل مع التحقق الواقعي؛ وذاك ليس حال العلوم جميعا، وبالتأكيد ليس حال العلوم الرياضية

المحض التي موضّعاتها أعداد وتنوعيّات وما إلى ذلك مما يُفكّر، بمعزل عن أي كون أو لاكون واقعي، بوصفه مجرد حمّال لتعينات محض أمثلية. والأمر بخلاف ذلك مع صنف ثان من المباحث يتطلب إخراجه نظريا مصادرة لا غنى عنها لتوْقنا المعرفي؛ ويطاول أيضًا العلوم جميعها بالطريقة عينها لأنه يطاول، بكلام مختصر، ما يجعل من العلوم بعامة علوما. والحال، إنه من هنا يرتسم ميدان لفن جديد مركّب، كما سنظهر على الفور، خاصيته أن يكون علما للعلم، يستحق، لذلك أن يسمى تعليم-العلم [عِلْمِياء(*)] بامتياز.

§ 6 إمكان المنطق كعِلْمِياء وتسويغه

بوسع إمكان فن مثل هذا وبوسع مشروعيته ـ بوصفه فنا معياريا وعمليا منتميا إلى أمثل العلم ـ أن يُعلّلا بالتفكر الآتي:

يصبو العلم، كما يشير اسمه، إلى العِلْمان. ليس بوصفه هو إياه مجموعة أو نسيجا من المعلومات. فالعلم له قيام موضوعي في أدبياته وحسب، وله، في صورة مؤلفات وحسب، وجود خاص غني الصلات بالإنسان وبأنشطته الذهنية. وهو يتناتج في الصورة هذه آلاف السنين ويدوم ما بعد الأفراد والأجيال والأمم. ويمثل بذلك مجموعة من الإجراءات البرّانية التي يمكن لها، من حيث تصدر عن أفاعيل علمية لأفراد كثر، أن تنتقل من جديد إلى أفاعيل مماثلة لما لا يحصى من أفراد آخرين بطريقة يسهل فهمها إنما لا يسهل وصفها من دون توسيعات طويلة ودقيقة. ويكفينا القول هنا إن العلم يقيم، أو يجب أن يقيم، شروطا مسبقة لانتاج أفاعيل علمية، وإمكانات واقعية للعلمان الذي يمكن للإنسان «السوي» أو «الموهوب على نحو سوي» وفي علاقات «سوية» أن يعد تحقيقه هدفا يُبلَغ يمكن لإرادته أن تطمح إليه؛ بهذا المعنى إذن يهدف العِلم إلى العلمان.

والحال، إننا نحوز الحقيقة في العلمان. وفي العلمان الراهن الذي نرى أنفسنا محالين إليه في النهاية، إنما نحوزها بوصفها موضوع الحكم الصائب. لكن هذا وحده لا يغني. لأن أي حكم صائب وأي موقف، من مطلوب ما،

(*) أو أبيستيمولوجيا على ما درجت التسمية بالعربي الحديث.

متوافق مع الحقيقة، أو أي إنكارله ليس بعد *علماناً* بكون هذا المطلوب أو لاكونه. فما ينتمي إلى العلمان ـ إن كان علينا التحدث عنه بالمعنى الضيق والدقيق ـ هو البداهة واليقين الكلي الوضوح بأن ما نتعرفه *كائن* أو بأن ما ننكره *ليس بكائن*(*)، ويقين يجب أن نفرقه من القناعة العمياء والرأي الغامض، أو الرأي أيا كانت قوته، إن كان علينا ألا نقع فريسة الريبية المتطرفة. لكن اللغة الدارجة لا تتوقّف عند هذا الأفهوم الصارم للعلمان. فنحن نتكلم أيضًا على أفعول(**) علمان، حين تقترن بالحكم ذكرى صريحة بأننا أصدرنا في السابق حكما تصحبه بداهة ومماهيا له في المحتوى؛ ولا سيما أيضًا حين تختص هذه الذكرى باستدلال برهاني تنجم عنه هذه البداهة ويكون لدينا، في الوقت نفسه، اليقين بإمكان استعادته مع البداهة هذه. («أعلم أن مبرهنة فيثاغورس صحيحة ـ ويمكنني أن أبرهنها»؛ يمكن أن يعني أيضًا، على أي حال: ـ «إلا أنني نسيت البرهان»).

وعليه فإننا نأخذ، بعامة، الأفهوم علمان بمعنى أوسع إنما غير غامض البتة مع ذلك، ونفرقه من الرأي غير المؤسس مستندين بذلك إلى «علامة» معينة على قيام المطلوب المفترض أو إلى صوابية الحكم الصادر. والعلامة الأتم للصوابية هي البداهة، وهي تصدق لدينا بوصفها استبطانا لاموسّطا للحقيقة بعينها، وفي الغالبية العظمى من الحالات، نفتقر إلى مثل هذه المعرفة المطلقة للحقيقة. ونستعين (لنذكر وحسب دور الذاكرة في الأمثلة السابقة) ببداهة عن المطلوب متفاوتة الترجيح يضاف إليها في العادة الحكم القاطع حين يتناسب مع درجات «عليا» من الترجيح. وقد لا تُدعّم بداهةُ أرجحية مطلوب ما بداهةً حقيقية، إلا أنها تدعم تلك التقديرات المقارنة والبديهية التي يمكننا بها، تبعا لقيم الترجيح الموجبة أم السالبة، تميز الفروض والأراء والمسبقات المعقولة من غير المعقولة، وتلك

(*) في الأصل يشير اللفظ إلى الفعل كان التام وتصريفه بصيغة المضارع يكون وبصيغة الماضي العربية التي تفيد الديمومة أحيانا: كان. وقد ترد ترجمة sein و ist لاحقا بصيغة: هو أو كان/ يكون أو باختصار: إنّ.

(**) بإزاء Akt وقد ميّزته بهذه الصورة لأنه ليس مجرّد فعل بمنى التأثير بل هو صفة المعيش بعامّة

الأفضل تعليلا من الأسوأ تعليلا . وفي الأساس الأخير، تستند كل معرفة وبخاصة العلمية منها إلى البداهة إذًا، وبقدر ما تبلغ البداهة يبلغ الأفهوم علمان أيضًا.

ومع ذلك يبقى الازدواج قائما في الأفهوم علمان (أو معرفة، الذي يعني عندنا الشيء نفسه). فالعلمان، بالمعنى الدقيق للفظ هو بداهة أن مطلوبا معينا قائم أم غير قائم، مثال إما أن س هو ب أم *ليس* ب. وعليه فإن بداهة كون مطلوب ما على هذه الدرجة أو تلك من الأرجحية، هو أيضًا علمان بالصلة هذه، وبالمعنى الضيق. وعلى العكس، ثمة علمان بالمعنى الواسع والمعدّل فيما يتصل بقيام المطلوب إياه (وليس بأرجحيته). وبهذا المعنى الأخير إنما يجري الكلام على علمان متفاوت، تبعا لدرجات الأرجحية، والعلمان بالمعنى الأكثر سوادا ـ بداهة أن س هو ب ـ يشكل الحد الأمثل والثابت إطلاقًا الذي لا تفتأ تدنو منه أرجحية *بائية*(*) س بتدرج مقارب.

لكن، إلى الأفهوم علم ومهمته، ينتمي أكثر من مجرد العلمان. فحين نعايش إدراكات باطنة منفردة أو مجتمعة ونعيشها بوصفها كائنة، يكون لدينا علمان، لكن، ليس بعد علم. والأمر ليس سوى ذلك مع مجموعات لامتعالقة من العلمان بعامة. وقد يعطينا العلم تنوعيّة من العلمان إلا أنها ليست مجرد تنوعية. والقربى المطلبية نفسها في تنوعية العلمان لا تصنع بعد وحدة العلم الخاصّية. فمجموعة من المعارف الكيميائية المنفردة لا تسوغ بالتأكيد الحديث عن علم كيميائي. ومن الواضح أن ما يُطلب هو أكثر، أعني هو تعالق سستامي بالمعنى النظري، وعلى ذلك إنما يقوم تعليل العلمان وما يلزم من إقران وترتيب في تعاقب التعليلات.

إلى ماهية العلم تنتمي إذن وحدة تعالق التعليلات، التي بها نكتسب المعارف الجزئية والتعليلات إياها أيضًا، وفيها تلك المركّبات العليا من التعليل التي نسميها نظريات، كوحدة سستامية. وهدفها بالضبط ليس مجرد علمان بل علمان بذلك الطول وتلك الصورة التي تجعله يتناسب مع أعلى مقاصدنا النظرية وبأكثر تمامية ممكنة.

(*) كون س ب، بإزاء P-Sein

ولا يعني كون أن الصورة السستامية تظهر لنا بوصفها التجسد الأنقى لأمثول العلمان وأننا ننزع إليها عمليا، لا يعني ذلك أن مجرد ميل أستيطيقي في طبيعتنا قد تبدّى نوعا ما. فالعلم لا يريد، وليس به حاجة إلى أن يكون حقل لعب معماري. والسستاميّة التي تخص العلم، والعلم الصحيح والحقيقي بالطبع، ليس نحن من نخترعها، بل هي كامنة في المطالب حيث نعثر عليها ببساطة ونكتشفها، فقد يكون العلم وسيلة علماننا لافتتاح مملكة الحقيقة في أوسع مصداق ممكن لها؛ إلا أن مملكة الحقيقة ليست خواء غير منسّق بل تسود فيها وحدة التشريع(*). ولذا، على البحث عن الحقائق وعرضها أن يجريا سستاميا أيضًا. وعليهما أن يعكسا تعالقهما السستامي وأن يستخدماه كسلّم متدرّج للتقدم كي يُمكننا انطلاقا من العلمان المعطى أو المكتسب سابقا الدخول إلى مناطق أعلى أبداً في مملكة الحقيقة.

ولا غنى عن اللجوء إلى هذا السلم المتدرج. فالبداهة، التي إليها يستند كل علمان في نهاية الأمر، ليست منحة طبيعية يُعتمد عليها مع مجرد تصوّر للمطلوب، ومن دون أي إجراء صنعي-منهجي. وإلا لما كان البشر ليغامروا في بناء العلوم. ولكانت التعقيدات المنهجية ستفقد معناها حيث ستكون النتيجة معطاة مع القصد. إذ لماذا البحث عن علاقات تعليل وإقامة أدلة حين يشارك المرء في الحقيقة بِصَيْر جواني لاموسّط؟ والحال، إن البداهة التي تثبت أن المطلوب المتصوّر قائم، والخلف الذي يثبت أنه غير قائم (وكذلك الأمر في ما يخص الأرجحية واللاأرجحية) يمثلان، في الواقع، فقط وبتوسط في مجموعة ضيقة نسبيا من المطلوبات البدئية. ونحن ندرك ما لا يحصى من القضايا بوصفها حقائق فقط إذا كانت «معلّلة» منهجيا، أي من الحالات التي فيها قرار حكمي بعامة بصدد مجرد قضية، وإذًا ليس بصدد بداهة. والحال، إن الصنفين، بافتراض شروط قياسية، يحضران معاً ما إن ننطلق من معارف معيّنة لنسير من ثم باستدلال معيّن نحو القضية المقصودة. وقد تكون للقضية نفسها عدة طرائق تعليلية يطلع بعضها من هذه المعارف وبعضها الآخر من الأخرى. لكن ما هو

(*) أي إصدار القوانين أو القانونية على ما سأقول غالبا

بارز وأساسي هو واقعة أن ثمة تنوعيّات لامتناهية من الحقائق التي لا يمكن أن تتحول إلى معرفة من دون مثل هذه الوسائل المنهجية.

وكون أن الأمر هو على هذا النحو، وأن بنا حاجة إلى تعليل لنتخطى، في المعرفة وفي العلمان، البديهيّ اللاموسّط *والمبتذل* من ثم، يجعل لا العلوم وحسب، بل أيضًا ***العلماء والمنطق***، ممكنة وواجبة. وإذا كانت العلوم تتوسل منهجيا في سعيها إلى الحقيقة، وإذا كانت تستخدم كل الوسائط المتفاوتة الصنعية لجعلنا نعرف الحقائق أو، بحسب الحالة، الأرجحيات التي ستبقى من دون ذلك مستترة، ولجعلنا نستخدم ما هو واضح تلقاء وما سبق التأكد منه كرافعة لبلوغ ما هو ابعد وما لا يبلغ إلا بتوسط: فإن الفحص المقارن لهذه الوسائط المنهجية التي فيها تختزن الرئيانات وتجارب ما لا يحصى من أجيال الباحثين، ينبغي أن لا يقصِّر عن إعطائنا وسائل إقامة معايير عامة لمناهج مماثلة، وكذلك قواعد للعثور على طريقة بنائها حسب أصناف الحالات المختلفة

§ 7 تتمة. الخاصيات الثلاث الهامة للتعليلات

لنتفحص، كي ندخل أعمق قليلا إلى المطلب هذا، أهم خاصيات الاستدلالات اللافتة التي نسميها تعليلات.

نرى، بالإحالة إلى الخاصية *الأولى*، أن لها بالصلة مع محتواها سمة البنى الثابتة. فإذا أردنا الوصول إلى معرفة معينة، ومثالا معرفة مبرهنة فيثاغورس، لن يمكننا أن نختار كيفما اتفق، بعضا ما من المعارف المعطاة لنا بلا توسط، كنقطة انطلاق؛ مثلما لن يكون لدينا الحق من ثم أن نضيف أو نحذف كيفما اتفق أقساما من التعليل، إذا ما شئنا على أي حال أن تنبلج بداهة القضية المطلوب تعليلها، وأن يكون التعليل من ثَم تعليلا بحق.

ونشير فورا إلى خاصية *ثانية*. للوهلة الأولى، أعني قبل مقارنة أمثلة التعليل هذه الزاخرة من كل جانب، يمكن أن يبدو من المعقول أن يكون كل تعليل فريدا في نوعه من حيث محتواه وصورته. ويمكن أن تكون شكّلت نزوة من نزوات الطبيعة ـ ولا شيء يمنعنا من أن ننظر إلى هذه الفكرة بوصفها ممكنة ـ قوامنا الذهني على نحو غريب بحيث إن الحديث عن الصور التعليلية العديدة المألوفة

لدينا الآن يصير خاليا من المعنى، وبحيث إن مقارنة أي تعليلات ممكنة بهدف الخروج بسمة مشتركة لا تعطينا قط سوى شيء *واحد* للمشاهدة: أعني أن قضيةً س غير بديهية بذاتها تكتسب سمة البداهة فيما لو وضعناها بتعالق مع بعض المعارف ب^{1}، ب^{2}. . . تكون متعلقة بها مرة واحدة نهائية خارج أي قانون عقلي. لكن الأمر ليس على هذا النحو، فليس هناك اعتباطٌ أعمى جمعَ حزمة ما من الحقائق خ^{1} ، خ^{2} . . . ب وركَّب من ثم الذهن البشري بحيث يكون عليه ولا بد (أو ضمن شروط قياسية) أن يربط معرفة خ^{1} و خ^{2} بمعرفة ب؛ ليس ثمة من حالة واحدة يكون فيها الأمر على هذا النحو. لا يسود الاعتباط ولا المصادفة في تعالق التعليلات بل يسود العقل والنظام، مما يعني أن: القانون هو القاعدة. وليس ثمة حاجة إلى مثال لجعل ذلك مفهوما. ففي مسألة رياضية تتعلق بمثلث أ ب ج معطى حيث نطبق القضية التالية (للمثلث المتساوي الأضلاع زوايا متساوية) فإننا نقوم بتعليل يمكن إيضاحه كما يأتي: كل مثلث متساوي الأضلاع هو ذو زوايا متساوية، والمثلث أ ب ج هو متساوي الأضلاع، إذًا هو ذو زوايا متساوية. ولنقارن بذلك التعليل الحسابي: كل عدد من النظام العشري ينتهي برقم مزدوج فهو عدد مزدوج، 364 هو عدد من النظام العشري ينتهي برقم مزدوج، إذا 364 هو عدد مزدوج. نلاحظ على الفور أن لهذه التعليلات شيئا مشتركا أعني قواما جوانيا مشابها نعبر عنه لجعله مفهوما بـ (صورة القياس): كل أ هي ب، س هو أ، إذا س هو ب. والحال، إن هذين التعليلين ليسا الوحيدين اللذين لهما هذه الصورة نفسها بل ثمة ما لا يحصى من التعليلات. أكثر من ذلك، تمثِّل صورة القياس أفهومَ صنف تندرج تحته تنوعية لا متناهية من اقتران القضايا تشكل الصورة قوامها المحدد بوضوح . والحال، إن ثمة، في الوقت نفسه، قانونا قبليًّا يكون بموجبه كل تعليل مزعوم يصدر طبقا لهذه الصورة هو حقا تعليل صحيح أيضًا، شرط ان ينطلق من مقدمات صحيحة.

والأمر على هذا النحو بعامة، فأينما ارتقينا من معارف معطاة إلى معارف جديدة سعيا إلى التعليل، يكون نهج التعليل ملازما لصورة معينة مشتركة مع ما لا يحصى من التعليلات الأخرى وعلى علاقة معينة بقانون عام يسمح بتسويغ التعليلات الجزئية كلها دفعة واحدة. ليس ثمة من تعليل منعزل، تلك هي الواقعة

الأبرز. ليس ثمة من تعليل لا يربط معارف بمعارف سواء في صورة التعالق الخارجية أم معا في هذه الصورة، وفي القوام الجواني للقضايا المختلفة، من دون أن يعبر عن طراز معين يؤدي إذا ما ترجم إلى أفاهيم عامة، إلى قانون عام يخص ما لا يتناهى من التعليلات الممكنة.

أخيرا خاصية *ثالثة* جديرة بأن ينوه بها. للوهلة الأولى أي قبل مقارنة تعليلات العلوم *المختلفة* قد يغرينا اتخاذ فكرة ارتباط الصور التعليلية بميادين المعرفة، بمثابة فكرة ممكنة. وأنه، في حين لا تختلف التعليلات التي تتعلق بأصناف الموضوعات، قد تختلف التعليلات بوضوح تبعا لأفاهيم صنفية معينة وجدّ عامة تحدد مختلف ميادين العلم. أفلا يمكن أن نقول: ليس ثمة من صورة تعليلية مشتركة بين علمين، ومثالا بين الرياضيات والكيمياء؟ مع أنه من الواضح أن الأمر ليس كذلك كما بيّن المثال المعروض أعلاه. ليس ثمة من علم لا تكون القوانين فيه قابلة للتطبيق على حالات جزئية، إذًا علم لا تبرز فيه أقيسة من الصورة التي عرضنا مثالها مرات عدة؛ والأمر على النحو نفسه في كثير من أنواع الأقيسة. ويمكننا أيضًا أن نقول: إن كل أنواع الأقيسة الأخرى يمكنها أن تعمم على النحو نفسه وأن تدرك (محضا) إلى حد أنها تفقد كل صلة ماهويّة بميدان المعرفة المحدد علميا.

§ 8 صلة الخاصّيات تلك بإمكان العلم والعلمياء

وخاصّيات التعليلات تلك، التي لا تدهشنا فرادتها لأننا قلما نميل إلى تحويلها يوميا إلى مشكلة، هي على صلة بارزة *بإمكان العلم* ومن ثم بإمكان *العلمياء*.

ولا يكفي، في هذا الصلة، أن يكون ثمة تعليلات. فلو كانت من دون صورة أو قانون، ولو لم يكن ثمة حقيقة أساسية هي أن «صورة» معينة تلازم التعليلات جميعا ولا تختص بأي استنتاج معطى هنا والآن (أيا كانت بساطته أو تعقيده) بل صورة نمطية لصنف كامل من الأقيسة، وإذا لم تكن، في الوقت نفسه، دقة أقيسة هذا الصنف بكامله مؤمّنة بالضبط بصورتها؛ إذا لم يكن ذلك ما يحصل في النقاط كلها ، فلن يكون ثمة علم. ولن يكون للكلام على المنهج

وعلى التقدم السستامي المطّرد من معرفة إلى معرفة، أي معنى؛ وسيكون كل تقدم أثرا من آثار المصادفة. وبالفعل، قد يحصل مصادفةً أن تتلاقى في وعينا قضايا مثل ب^{1} ب^{2}. . قادرة على منح البداهة للقضية س، وأن تنبلج البداهة. حينها لن يكون من الممكن أن نستمد من تعليل مصادف على هذا النحو أدنى فائدة للمستقبل في ما يتصل بتعليلات جديدة ذات مادة جديدة. لأنه لن يمكن لأي تعليل أن يصلح كطراز لأي آخر أيا كان، ولن يمكن لأي تعليل أن يجسد فيه طرازا، ولن يكون ثمة مجموعة من الأحكام متخذة، كسستام من المقدمات، تتمتع بأي شيء طرازي يمكن أن يفرض علينا في حالة جديدة أو بمناسبة «مواد» مختلفة وأن يسهّل اكتساب معرفة جديدة (من دون تبديه أفهومي، من دون اللجوء إلى «صورة قياس» صريحة). إن السعي إلى برهنة قضية معطاة لا معنى له. وكيف سيمكننا ذلك على أي حال؟ هل سنجرّب كل المجموعات الممكنة من القضايا لنرى إن كانت تصلح كمقدمات للقضية المعطاة؟ لن يكون هنا للأذكى أفضلية على الأكثر حمقا، ومن المشكوك فيه أيضًا أن يكون له عليه أي امتياز ماهويّ. إن مخيلة غنية وذاكرة عريضة وإمكان انتباه متصل وصفات عديدة أخرى من هذا النوع هي أشياء جميلة، لكنها لا ترتدي معنى عقليا إلا في ما يتعلق بكائن مفكر يكون تعليله وإبداعه خاضعين لصور قانونية.

ومن المسلم به كليا أن عناصر المركب النفسي ليست وحدها ما يمارس أثرا تداعويا او مناتجا بل معها أيضًا الصور الاقترانية. على هذا النحو إذًا يمكن لصورة أفكارنا وتعالقاتنا الفكرية النظرية أن تكون مفيدة. وكما تُظهر، مثالا، صورة بعض المقدمات بسهولة فائقة الخلاصة المتعلقة بها لأننا نكون سلفا قد قمنا أو قد نجحنا في إقامة الأقيسة التي من الصورة نفسها، كذلك فإن صورة القضية المطلوب برهنتها يمكن أن تذكرنا بصور تعليلية معينة أعطت في السابق نتائج من صورة معينة. وحتى لو لم يكن ذلك ذكرى واضحة، ذكرى بالمعنى الصحيح للفظ، فإنه سيكون مثيلا ما، ونوعا من تذكر لاواعٍ (بمعنى ب. أردمان(*)). على أي حال سيبدو ذلك من المفيد جدا إن شئنا أنْ ننجح بسهولة

(*) B. ERDMANN

أكبر في تشييد البراهين (وليس فقط في الميادين التي تسود فيها الحجة الصورية(*) كما في الرياضة). يعثر العالم الدَرِب على البراهين بسهولة أكبر من غير الدرب، لأي سبب؟ لأن طرز البراهين قد نقشت عنده على نحو أعمق بفضل تنوع تجربته، ولأنها بهذا تكون لديه فاعلة ومعيِّنة لتوجه أفكاره بسهولة أكبر. يشكل التفكير العلمي، في مصداق معيَّن، نوعا مفصّلا للتفكير العلمي بعامة. لكن إلى جانب ذلك يجب التسليم بأن التفكير الرياضي، بقدر ومصداق معينين، مهيأ سلفا للرياضة بخاصة، والتفكير الفيزيائي للفيزياء الخ. . . الأول يستند إلى قيام صور طرازية مشتركة لكل العلوم، في حين يستند الثاني إلى قاعدة صور أخرى (أحيانا بوصفها تركيبات متعينة متشكّلة من تلك) ولها صلة خاصة مع خاصية كل من العلوم المفردة. وتتعالق مع ذلك خاصيات الغريزة العلمية في الحدس والتنبؤ الاستباقيين. نتكلم على ذوق وعلى بصيرة لغويين ورياضيين الخ.، فمن الذي يمتلكهما؟ اللغوي والرياضي الخ.، اللذين ثقفتهما ممارسة طويلة. وفي الطبيعة العامة لموضَّعات كل ميدان تغرس جذورها صورةٌ معينة للتعالقات المطلبية، وتعين هذه بدورها الخاصيات الطرازية لصور التعليل الصالحة بالضبط في الميدان ذاك. هنا تكمن قاعدة الفروض العلمية. وهكذا يستند كل تحقق وكل اختراع واكتشاف إلى شرعيّة الصورة.

بالنتيجة، إذا كانت *الصورة المقعّدة* تجعل قيام *العلوم* ممكنا، فإن *استقلال الصورة* نسبيا عن *ميدان العلمان* يجعل من جهة أخرى قيام *العلمياء* ممكنا. وإذا لم يكن هذا الاستقلال واقعا فسيكون هناك فقط ضروب من المنطق متفصلة بعضا مع بعض وسيتناسب كل منطق مع علمه الخاص ولن يكون ثمة منطق عام. والحال، إن بنا حقا حاجة إلى أمرين: أبحاث حول العلمياء تتعلق بالعلوم جميعها على المستوى نفسه، وأبحاث خاصة مكملة للأولى تتعلق بنظرية العلوم ومنهجها، كل علم على حدة، وتكون تهدف إلى دراسة ما هو خاص بكل منه.

وإبراز هذه الخاصيات، التي تطلع من فحص مقارن للتعليلات، لا يمكن أن يكون غير نافع لإلقاء بعض الضوء على فنّنا إياه، على المنطق بمعنى العلمياء.

(*) باللاتينية argumenta in forma

§ 9 الوسائل المنهجية في العلوم هي في جزء تعليلات وفي جزء وسائط لتعليلات

لا تزال بعض الملاحظات الإضافية ضرورية، أولا فيما يتعلق باقتصارنا على التعليلات التي لا تستنفد مع ذلك أفهوم الوسيلة المنهجية. إلا أن ثمة معنى مركزيا يعود إلى التعليلات سيسوغ اقتصارنا الموقت.

أعني، يمكن القول إن جميع المناهج العلمية التي ليس لها هي اياها سمة التعليلات الحقيقية (بسيطة كانت أم معقدة)، هي إما *موجزات* مقتصدة في التفكير وإما *ملحقات* تعليل تستسلزم في تطبيقها العملي، وبعد أن تكون اكتسبت معنى وقيمة بوساطة تعليلات ومرة واحدة نهائية، وظيفة التعليل إنما لا تستلزم مجموع الأفكار البديهية التابعة للتعليل، وإما تمثّل *وسائط* متفاوتة التركيب تصلح للتمهيد لتعليلات مقبلة وتسهيلها وضمانها وجعلها ممكنة من دون أن يكون بإمكانها أن تدعي أي دلالة معادلة لتلك الصيرورات العلمية الماهويّة باستقلال عنها.

وهكذا مثلا، ولكي نبدأ بمجموعة المناهج المذكورة ثانيا، فإن تأمين التعليلات بعامة يستلزم، كشرط أساسي مسبق، التعبير عن الأفكار بطريقة مطابقة بعلامات فارقة تماما وذات معنى واحد. إن اللغة تقدم للمفكر، كي يعبر عن أفكاره، سستاما من العلامات المستعملة بمقدار واسع. وعلى الرغم من أنه لا يمكن لأحد أن يستغني عن هذا السستام، فإنه مع ذلك يشكل أداة جد ناقصة لأبحاث صارمة. إن أثر التعابير الملتبسة السيئ على صلاح الأقيسة معروف جدا. فعلى العالم النبيه إذًا الا يستخدم اللغة من دون احتياطات تقنية، عليه أن يحدد الألفاظ التي يستخدم من حيث لا تكون موحدة المعنى أو تنقصها الدلالة الدقيقة. نرى في التعريف *الإسمي* إذن وسيلة منهجية مساعدة لضمان التعليلات، أي الوسائل النظرية بخاصة أصلا.

والأمر نفسه بالنسبة إلى *اصطلاحات علم من العلوم*. إذ لا يستغنى عن العلامات الفارقة الموجزة والمميزة لأهم الأفاهيم وأكثرها تواترا ـ لكي نتوقف على حالة واحدة ـ حيثما لا يسمح مجموع التعابير المحددة الجاهز بالتعبير عن تلك الأفاهيم إلا باحتياطات عديدة. لأن هذه التعابير المعقدة والمتداخلة بأشكال متنوعة تجعل عمليات التعليل أكثر صعوبة بل مستعصية أيضًا.

ويمكن أن نرى إلى منهج *التصنيف* من وجهة نظر مشابهة الخ . .

وتعطينا المناهج *اللوغارثمية* أمثلة على المجموعة الأولى من المناهج، وهي مناهج ثرية جدا ودورها الخاص هو أن تجعلنا نقتصد أكبر قدر ممكن من العمل الذهني الاستنباطي، عبر تدابير صنعية لعمليات آلية، بعلامات محسوسة. وأيا كانت العجائب التي تنتجها هذه المناهج فإنها لا تستمد مع ذلك معناها وتسويغها إلا من ماهية الفكر المعلِّل. ومن المستوى نفسه، المناهج الميكانيكية بالمعنى الحرفي للفظ ـ لنفكر بأجهزة التكامل الميكانيكي وبالماكينات الحاسبة الخ ـ ثم الوسائل المنهجية التي تسمح بإقامة أحكام أمبيرية صالحة موضوعيا بوصفها مناهج متعددة تسمح بتعيين مكان نجم ما أو مقاومة كهربائية ما، أو عطالة كتلة أو مؤشر انعكاس أو ثابتة الجاذبية الأرضية الخ. إن كلاً من هذه المناهج يمثل مجموعة من الأجهزة التي يعيّن خيارَها وانتظامها تعالق تعليلي يثبت بعامة أن وسيلة من هذا النوع، وإن طبقت عشوائيا، تؤدي بالضرورة إلى إعطاء حكم خاص صالح موضوعيا.

لكن يكفي أمثلة. فالواضح أن أي تقدم حقيقي للمعرفة يتم في التعليل. وبه أيضًا تتّصل جميع التدابير والحيل المنهجية التي يعالجها أيضًا المنطق بالإضافة إلى التعليلات. وهي تدين إلى هذه الصلة بسمتها النمطية التي تنتمي بالفعل ماهويّا إلى فكرة المنهج، وبفضل هذه السمة النمطية إنما تدخل في إطار تأملات المقطع السابق.

§ 10 أمثولا النظرية والعلم بوصفهما مشكلة العلمياء

إلا أن تلك الملاحظات بها حاجة إلى توسيع حدودها. فالعلمياء، كما تعطى لنا هنا، لا تتعلق بالطبع فقط بالبحث عن الصور والقوانين المتحكمة بالتعليلات المفردة (ولا بالوسائط المتصلة بها). لأن التعليلات المفردة توجد أيضًا خارج العلم. فمن الواضح إذًا أنها لا تشكل بعد علما، مثلها مثل مجرد مراكمات من التعليل. فحتى يكون ثمة علم يجب أن يكون، كما قلنا ذلك أعلاه، ثمة وحدة معينة في تعالق التعليلات، ووحدة معينة في تراتبها. ولصورة الوحدة هذه نفسها دلالة غائية رئيسة للوصول إلى الهدف الأسمى للمعرفة الذى إليه يصبو كل علم:

جعلُنا نتقدم قدر الإمكان في البحث عن الحقيقة ـ أعني لا في البحث عن الحقائق المفردة بل عن مملكة الحقيقة أو المناطق الطبيعية التي تتفصل فيها.

مهمة العلمياء لن تكون إذًا معالجة *العلوم بوصفها وحدات سستامية من هذا النوع أو ذاك*. وبتعبير آخر، إن ما يميزها كعلوم من حيث صورتها وما يعين تحددها المتبادل وتعالقها الداخلي في ميادين وفي نظريات صلبة نسبيا، هو أنها أنواع وصورمختلفة الخ.

ويمكننا أيضًا أن نلحق هذه الشبكات السبستامية التعليلية بأفهوم المنهج وأن ننسب بذلك إلى العلمياء لا مهمة معالجة مناهج العلمان التي تتدخل في العلوم وحسب بل أيضًا مهمة معالجة المناهج التي تسمى علوما هي نفسها. ولا ينتمي إليها فقط أن تميز التعليلات الصالحة من تلك التي ليست كذلك، بل أيضًا النظريات والعلوم الصالحة من تلك التي ليست كذلك. إن المهمة الملقاة على عاتقها، ليست بالطبع مستقلة عن السابقة بل تفترض أن هذه المهمة قد أنجزت مسبقا إلى حد كبير؛ لأن الدراسة المعمقة للعلوم بما هي وحدات سستامية لا يمكن أن تتصوّر من دون الدراسة المسبقة لتعليلاتها. على أي حال تكمن الواحدة منهما والأخرى في أفهوم العلمياء بما هي كذلك.

§ 11 المنطق والعلمياء كفن معياري وكصنعة

عن شروحاتنا السابقة ينتج أن المنطق ـ إذا أخذنا اللفظ بمعنى العلمياء المطروح هنا ـ هو *فن معياري*. إن العلوم اختراعات ذهنية ساعية إلى هدف معين، ولذا يجب أن تحاكم وفقا لهذا الهدف. والأمر نفسه بالنسبة إلى النظريات والتعليلات وبعامة إلى كل ما نسميه منهجا. إن مسألة ما إذا كان علم ما هو حقا علم، ومنهج ما حقا منهج، تخضع لمسألة أن نعلم ما إذا كان مطابقا للهدف الذي إليه يسعى. إن ما يعود إلى العلوم الحقيقية بخاصة، إلى العلوم الصحيحة بما هي كذلك، بتعبير آخر إن ما يُقوِّم أمثول العلم هو ما يكون البحث عنه هدفا للمنطق. وكي نستطيع أن نقيس بذلك وفقا لهذا المعيار، يبحث المنطق عما إذا كانت العلوم الأمبيرية القائمة متناسبة وهذا الأمثول وإلى أي حد تقترب منه وبماذا هي في تضاد معه. من هنا، يكشف المنطق عن كونه علما معياريا يرفض المنهج

المقارن للعلم التاريخي الذي يحاول أن يفهم العلوم بوصفها منتجات عينية لثقافة العصور المختلفة تبعا لخاصياتها وسماتها *الطرازية* المشتركة، كما يحاول شرحها بالظروف الزمنية. إذًا، ماهية العلم المعياري هي بالفعل أن يؤسس القضايا العامة التي فيها تعطى بالصلة مع أسس معيارية ـ كأمثول أو كهدف أسمى ـ أمارات معينة يضمن امتلاكُها التطابقَ مع هذا المعيار أو يشكل على العكس شرطا ضروريا لهذا التطابق؛ وأن يؤسس أيضًا القضايا المتقاربة التي تحتمل فيها حالة اللاتطابق ويعبر فيها عن لاقيام المطلوبات. ولا يعني هذا أن على المنطق أن يقدم معايير كلية تقول كيف يجب أن يتشكل موضوع بعامة ليتناسب مع هذا المعيار الأساسي، كما ليس عليه أن يشخص الأعراض المرضية الكلية؛ إن فنا معياريا ايا كان نوعه لا يعين معايير كلية. إن ما يمكن للعلماء أن تعطينا وما يمكنها وحدها فقط أن تعطينا هو المعايير النوعية، وإذ تلاحظ أن منهجا ما مثال م^1 م^2 . . . ينمو تبعا للهدف الأسمى للعلوم وتبعا لقوام الذهن البشري ولأي عامل آخر يمكن أن يدخل على الخط، تطلق قضايا على الصورة الآتية: كل مجموعة من الأنشطة الذهنية من النوع أب . . . تنمو بالصورة المركبة م^1 (او م^2 . . .)، تقدم حالة عن منهج سليم. أو ما هو الأمر نفسه: كل وسيلة منهجية مفترضة من صورة م^1 (م^2 . . .) هي وسيلة سليمة. إذا نجحنا في إقامة كل القضايا الممكنة والصالحة فيّاها التي من هذا الصنف ومن صنف مشابه، فإن الفن المعياري سيمتلك عندها بلا شك قاعدة تسمح له بتقييم أي منهج يزعم أنه منهج بعامة. إنما فقط بصورة معايير نوعية.

وحيث يكون المعيار الأساسي هدفا أو قد يصبح هدفا، يولّد الفن المعياري، بتوسيع لمهمته التي يسهل فهمها، صناعةً؛ والأمر نفسه هنا، عندما تفرض العلماء على نفسها المهمة الإضافية بالبحث عن الشروط المتعلقة بقدرتها التي يخضع لها تحقيق المناهج الصالحة ومهمة تعيين القواعد المحددة لكيف يجب أن نتوسل كي نستحوذ منهجيا على الحقيقة، وكيف يجب أن نصف بصورة ملائمة العلوم ونشيّدها، وكيف بخاصة نخترع أو نستخدم المناهج المتعددة القادرة على جعلها تتقدم، وكيف، ضمن هذه الصلات كلها، نحترز من الأخطاء: حينها تصبح *صناعة للعلم*. من الواضح أن هذه الأخيرة تتضمن تماما

علمياء معيارية وأنه من المناسب تماما من ثم، وبسبب من قيمتها التي لا يشك فيها، أن نوسع أفهوم المنطق وأن نعرفه بمعنى هذه الصناعة.

§ 12 تعريفات مناسبة للمنطق

إن تعريف المنطق كصناعة رائج منذ القدم، إلا أن الشروحات الأكثر دقة المعطاة له لا تشفي غليلا بصورة عامة. إن تعريفا مثل صناعة الحكم والقياس والمعرفة والتفكير (فن التفكير) مدعاة للإبهام، وهي على كل حال ضيقة جدا. وإذا اقتصرنا، ومثالا في هذا التعريف الأخير الذي لا يزال مستخدما اليوم، على أفهوم الحكم والمدلول الغامض للفظ الصحيح «فكَّر»، نحصل على التعريف الآتي: المنطق هو صناعة الحكم الصحيح. إلا أن هذا التعريف ضيق جدا كما يُظهر ذلك امتناع أن نشتق منه الهدف الذي تقترحه المعرفة العلمية. فالقول إن هدف الفكر لا يبلغ تماما إلا في العلم هو زعم صحيح بلا شك، لكنه يعني التسليم في الوقت نفسه بأن الفكر أو أيضًا المعرفة ليست بصحيح العبارة هدف الصناعة المذكورة بل إن هدفها هو ما من أجله يصلح التفكير إياه كأداة.

ويواجه التعريفات الأخرى نقد شبيه. وهي تتعرض أيضًا للاعتراض الذي أثاره مجددا برغمان والذي بموجبه علينا أن نتوقع من صناعة نشاط ما ـ مثلا من الرسم أو الغناء أو السباحة ـ «أن تظهر ما يجب أن نصنعه كي نمارس هذا النشاط على الوجه الصحيح، ومثالا كيف علينا أن نمسك الفرشاة وأن نوجهها حين نرسم، وكيف نستعمل في الغناء الصدى والحنجرة والفم، وكيف نرخي أو نشد باليد ونضغط بالفخذين عند ركوب الخيل»[1]. لذلك ندخل في ميدان المنطق نظريات غريبة تماما عنه.

(1) «هل إن مسألة معرفة ما إذا كان الزعتر يقوي الذاكرة مثالا، هي من مجال المنطق؟ ومع ذلك يجب أن تكون منه إذا كان المنطق فنا عقليا صيغيّا بكل ما للكلمة من معنى» راجع BERGMAN, ***Die Grundproblem der Logik***, 1895, s. 78 —Dr B. Bolzanos ***Wissenschaftslehre*** (Sulzbach) 1837 I.S. 24

إن شلَيَرْمَخر(*) هو بالتأكيد اقرب إلى الحقيقة حين يعرف المنطق بوصفه صناعة للمعرفة العلمية. لأنه كما هو مفهوم لا يكون علينا في الفن كما حددناه، سوى أن نهتم بالسمات الخاصة للمعرفة العلمية وسوى أن نبحث عما يمكن أن يجعلها تتقدم. في حين أن الشروط المسبقة الأبعد التي تسهم في تحقيق المعرفة بعامة ستترك للتربية والوقاية الصحية الخ. غير أن تعريف شليرمخر لا يعبر بوضوح تماما عن فكرة أنه يُطلب من هذه الصناعة أيضًا أن تثبت القواعد التي يجب على العلوم أن تحدّد وتشيّد وفقا لها، في حين أن ذلك هو هدف متضمن فيه هدف المعرفة العلمية. ونجد أفكار جد ثاقبة تتعلق بتحديد فننا في *علمياء* بُلتسانو لكن في المباحث النقدية الأولية أكثر مما في التعريف الذي ينحاز إليه هو نفسه. وهذا التعريف يصاغ على نحو مدهش هكذا: العلمياء أو المنطق هي «ذلك العلم الذي يدلنا كيف علينا أن نعرض العلوم في كتب تعليمية مخصصة»[1].

(*) SCHLEIRMACHER

(1) إن المجلد الرابع من العلمياء مخصص للمهمة التي يعينها هذا التعريف. لكن قد يبدو مستغربا أن الفنون الأكثر أهمية بكثير التي تعالجها المجلدات الثلاثة الأولى معروضة بوصفها مجرد أدوات لصنع كتب تعليمية. وبالطبع فإن أهمية هذا المؤلف الذي هو أبعد من أن يقيم بقيمته الحقيقية والذي لم يستعمل تقريبا، تقوم أيضا على الأبحاث الموجودة في المجلدات الأولى هذه. راجع BOLZANO, a. a. O. I S 7

الفصل الثاني

الفنون النظرية بوصفها أسسا للفنون المعيارية

§ 13 النزاع حول سمة المنطق العملية

عن معالجتنا الأخيرة ينجم تسويغ المنطق كصناعة بشكل طبيعي إلى حد أنه سيبدو من المدهش أن يرتفع أي احتجاج في وجه هذه المسألة. إن منطقا عمليا من الوجهة هذه هو مصادرة لا غنى عنها لكل العلوم، وهو ما يتناسب أيضًا مع كون المنطق قد تولّد من متطلبات النشاط العلمي العملية. وذاك ما حصل، على ما نعلم، في عصر شهير كان فيه العلم اليوناني الناشىء يعاني خطر الوقوع تحت هجمات الشكيين والذاتويين، وحيث توقف كل احتمال نمو للعلم على اكتشاف معايير للحقيقة موضوعية وقادرة على تقويض الترائي المخادع للجدل السفسطي.

وعلى الرغم من أنه تمّ غالبًا إنكار سمة الصناعة عن المنطق في العصور الحديثة وبخاصة تحت تأثير كنط في حين لم يتوقف مؤلفون آخرون عن إعطاء هذا النوع من الوسم قيمته، فقد ظلّ هذا النزاع يدور فقط على مسالة معرفة ما إذا كان من الممكن ان نثبت للمنطق أهدافا عملية وأن نتصوّره من ثم كصناعة. ألم يتكلم كنط نفسه على منطق تطبيقي تعود إليه مهمة إعطاء قواعد لاستعمال الفاهمة «بما هي خاضعة للشروط الذاتية الظرفية التي يمكن أن تدعم أو تؤخر هذا الاستعمال»[1]، والتي يمكن أن نتعلم منها أيضًا «ما يسهم في الاستعمال الصحيح

---

(1) كنط: *نقد العقل المحض*، ترجمة موسى وهبه ، مركز الإنماء القومي، بيروت 1988، مدخل إلى المنطق المجاوز. 1 المقطع الأخير.

للفاهمة وما هي وسائل علاج الأخطاء والأغلاط المنطقية»[1]. وعلى الرغم من أنه لا يريد أن يعترف به علما بصحيح العبارة وبنفس مستوى المنطق المحض[2]، على الرغم من أنه يظن أنه يجب «أن لا يسمى منطقا بصحيح العبارة»[3]، فإن كل واحد حر في أن يثبت للمنطق مرمى واسعا إلى حد أن يشمل أيضًا المنطق التطبيقي والعملي إذن[4]. على أي حال، إن كل ما يمكننا فعله هو أن نناقش ـ الأمر الذي طالما حصل ـ حول مسألة ما إذا كان يمكن لتقدم المعرفة البشرية أن يتوقع ربحا ملحوظا من منطق سيكون علمياء عملية، وما اذا كان هناك من أساس لتوقع توسع للمنطق القديم المقتصر على فحص المعارف المعطاة سلفا إلى فن اكتشاف(*) أو «منطق اكتشاف» التحولات والتقدّمات التي ظن ليْبنِتس(**) أنه يمكن نسبها إليه كما هو معلوم. لكن هذا النقاش لا يتعلق بأي نقطة مبدئية ويمكن حسمه بالشعار الواضح : إن أرجحية تقدم مقبل للعلوم، وإن كانت ضعيفة، تكفي لتسويغ بلورة الفن المعياري المنشود، من دون حسبان أن القواعد

(1) كنط : *المنطق*، المدخل
(2) *نقد العقل المحض*، **III**
(3) *المنطق*.
(4) حين يرى كنط تناقضا لفظيا في المنطق العام الذي يتضمن قسما عمليا ويرفض لهذا السبب قسمة المنطق إلى منطق نظري ومنطق عملي (المنطق، المدخل 2) فإن ذلك لا يمنعنا قط من أن نحسب المنطق الذي نسميه تطبيقيا، منطقا عمليا في الواقع. إن منطقا عمليا بالمعنى العادي للفظ لا يفترض بالضرورة «معرفة أي نوع من الموضوعات سيطبق عليه» بل بالأحرى معرفة ما عليه أن يجعله يتقدم في بحثه عن المعرفة. هذا التطبيق يمكن أن يمارس من وجهة مزدوجة: يمكن أن يثمر القواعد المنطقية في ميدان خاص للمعرفة، الأمر الذي يعود إلى هذا العلم الخاص والمنهجيات التي تتعلق به. لكن من جهة أخرى يمكن أيضا أن نتصوّر أنه بواسطة قوانين أمثلية مستقلة عن سمة الذهن البشري الخاصة التي هي قوانين المنطق المحض (إن كان ثمة منطق محض) نخلص إلى قواعد عملية تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الإنسان المميزة «نوعيا». سيكون لدينا عندها منطق عام هو أيضا عملي.
(*) باللاتينية في الأصل Ars inventiva
(**) LEIBNIZ

التي تنجم عنه تمثّل بذاتها غنى للمعرفة فائق القيمة.

إن السؤال النزاعي الخاصيّ والمبدئي الأثمن، ذاك الذي للأسف لم يوضحه أي طرف بدقة، يوجد على مستوى آخر تماما؛ وهو يتعلق بمسألة معرفة ما إذا كان تعريف المنطق كصناعة يطاول سمته *الماهويّة*. بتعبير آخر، إن ما هو مطلوب علمه هو *فقط* وجهة النظر العملية التي تؤسس حق المنطق في أن يكون فنا علميا خاصا، في حين أن كل ما يجمعه المنطق من معارف، من وجهة نظرية، سيقوم من جهة على قضايا محض نظرية عليها أن تبحث عن مصدرها في علوم نظرية أخرى معروفة لكن أساسا في السيْكولُجيا، وستقوم من جهة أخرى على قواعد مؤسسة على هذه القضايا النظرية.

وفي الواقع، إن الماهويّ في فهم كنط لا يكمن في أنه ينكر على المنطق سمته العملية بل في أنه يحسب أن تحديدا معينا، أو أن حصرا معينا للمنطق من وجهة نظرية المعرفة ، أمر ممكن وأساسي بموجبه سيمثل المنطق بوصفه علما مستقلا تماما وجديدا، بالمقارنة مع العلوم الأخرى، ومحض نظري حقا، علما يكون أي تطبيق ممكن له فكرة برّانية، شأنه في ذلك شأن الرياضيات التي يشبهها بوصفه فنا قبليًّا ومحض برهاني.

إن حصر المنطق في محتواه العلمي النظري يقود بموجب صورة التعليم الخصم السائدة إلى قضايا سيْكولجيّة وقضايا نحوية أحيانا وقضايا أخرى أيضًا. وإذًا إلى عناصر معرفية متقطعة ومستعارة من علوم ذات حدود مختلفة، وأمبيرية بالإضافة إلى ذلك. على العكس، نصادف هنا بحسب كنط، بالأحرى ميدانا من المعرفة النظرية مقفلا على نفسه وقبليًّا إضافة إلى ذلك، هو المنطق المحض.

نرى أن في هذه التعاليم تضادات أخرى مهمة تعلب دورها في ما إذا كان يجب أن ينظر إلى المنطق كعلم قبلي أم أمبيري، مستقل أم لامستقل ، برهاني أم غير برهاني. وإذا ما استبعدنا هذه الأسئلة بوصفها جد بعيدة عما يهمنا مباشرة، لا يبقى لدينا سوى المسألة النزاعية: من جهة نصرف النظر عن زعم أن علما نظريا خاصا، منطقا محضا، يقوم في أساس كل منطق مفهوما كصناعة، ومن الجهة المضادة يعتقد أنه يمكن وضع كل التعاليم النظرية، التي يمكن أن تلاحظ في الصناعة المنطقية، في مصاف العلوم النظرية المعروفة.

سبق لـ بِنْكه[1] أن دافع بحزم عن هذه النقطة الأخيرة. وكان ج. س. مل الذي مارس منطقه تأثيرا كبيرا أيضًا في هذا الصدد، قد عرفه بوضوح من جهته[2]. وفي هذا المجال نفسه يندرج أيضًا الكتاب الأكثر تمثيلا للتيار الذي يبرز في المنطق حاليا في ألمانيا، وهو **منطق** زِغْفَرت. يعبر هذا المؤلف بوضوح وبقوة عن ذلك: «إن مهمة المنطق الأسمى التي تشكل ماهيته بصحيح العبارة هي أن يكون صناعة»[3]

للدفاع عن النقطة المقابلة نجد إلى جانب كنط، هِرْبِرْت بخاصة وعددا كبيرا من تلامذتهما.

ويشهد منطق بايْن[*] المبني على طريقة الصناعة بالأحرى إنما الذي يقر صراحة ويزعم في الوقت نفسه أنه يتضمن منطقا بوصفه علما متميزا نظريا ومجردا ـ بل علما من نوع الرياضة ـ يشهد إلى أي حل ترتاح الأمبيرية الأكثر تطرفا مع الفهم الكنطي في *هذا* الصدد. ولعل ذلك الفن النظري تبعا لـ باين يستند إلى السيْكولُجيا؛ فهو لا يسبق إذن، كما يريد كنط، العلوم الأخرى جميعا بما هو علم مستقل بالمطلق بل بما هو علم *خاص*؛ وليس كما عند مل مجرد نسق تعالقي لفصول سيْكولجيّة مستوحاة من السعي إلى تنظيم عملي للمعرفة.

في المعالجات المتعددة التي عرفها المنطق خلال القرن لم يسبق للخلاف المذكور هنا أن أبرز بصراحة قط، ولم يكن موضوع عرض نبيه. وحيث إن الاستعمال العملي للمنطق يتلاءم مع وجهتي النظر، وحيث إنه يتم الاتفاق بصورة

---

(1) يريد بنكه أن يسجل قناعته بالسمة العملية الماهوية للمنطق في عناوين عروضه المنطقية: BENEKE; ***"Lebrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens"*** 1832 ***"System der Logik als Kunstlebre des Denkens"***1842 لتمثّل المسألة، أنظر، في *الكتاب الثاني*، التصدير والمقدمة وبخاصة الجدال ضد هربرت.

(2) لمناقشة المسألة التي نعالجها هنا يدخل كتاب مل الجدالي ضد هملتن في الحسبان أكثر مما يفعل كتابه الرئيسي في المنطق. وسنستشهد لاحقا بمقاطع منه يستحسن الرجوع إليها.

(3) SIGWART, ***Logik***, S. 10

(*) BAIN

عامة على الإقرار بمنفعته فإن بعضهم يظن أن كل هذا النزاع حول سمته الماهويّة العملية او النظرية هو من دون فائدة. ذلك أنهم لم يفطنوا قط بدقة إلى ما يفرّق وجهتي النظر.

إن الأهداف التي وضعناها لا تتطلب فحصا نقديا لنزاعات المنطق القديم ـ أعني ما إذا كان المنطق صنعة أو علما أو الأثنين معا أو لا هذا ولا ذاك. أو أيضًا في الفرضية الثانية، ما إذا كان علما عمليا أو علما اعتباريا أو هذا وذاك معا. يصدر السير وليم هَمِلتُن، على هذه النزاعات واستطرادا على قيمة المسائل هذه، الحكم الآتي: «*قد يكون النزاع. . نافلا للغاية في تاريخ الاعتبار. فقلما يهم المنطق القرار المتخذ في المسألة. وليس ثمة من نتيجة لتعدد الأراء بالنظر إلى طبيعة هذا المذهب أو الاسم الذي يتنازع عليه الفلاسفة. ولا معنى للنزاع حول ما إذا كان المنطق صنعة أو علما أو واحدا من الإثنين أو الإثنين معا*»[1]. يجب أن نلاحظ مع ذلك أن هَمِلتُن نفسه لم يستكشف في العمق محتوى الفروق والنزاعات المثارة ولا قيمتها. وإذا كان ثمة إجماع مرضٍ قد حصل فيما يتعلق بطريقة معالجة المنطق ومضمون تعاليمه ذات الصلة، فإن مسألة ما إذا كان أفهومي الصنعة والعلم ينتميان إلى تعريفه وكيف ينتميان هي مجرد مسألة قليلة الأهمية على الرغم من أنها ليست مجرد مسألة لفظية، لكن كما سبق لنا أن شرحنا ذلك: إن النزاع على التعريفات هو في الحقيقة نزاع على العلم نفسه؛ وصحيح أنه ليس على العلم الناجز بل على العلم الذي ينشأ إلا أن يزمع موقتًا، ولا بدّ، إلى نصاب العلم حيث لا تزال المشكلات والمناهج والنظريات وبكلمة واحدة، لا يزال كل شيء غير يقيني. وحتى في زمن هَمِلتُن وقبله بكثير كان يمكن الإشارة إلى خلافات جدية حول المفهوم الماهويّ للمنطق وحول مصداقه وطريقة معالجته. ويكفي كي نقتنع بذلك أن نقارن مؤلفات هَمِلتُن وبُلتسانو ومل وبنكه: لم تفعل هذه الخلافات سوى أن توسعت من يومها. فلنقارن أردمان ودروبِش، فُنْت وبرغمان، شُبّه وبرِنتانو، زغفرت وأوبرفك. هل سنستخلص علما واحدا أم مجرد اسم واحد؟ وكنا سنميل تقريبا إلى الفرض الثاني لو لم نكن نعثر عندهم في مواضع معينة على مجموعات هائلة من الثيْمات المشتركة على الرغم من أن ليس ثمة إثنان من هؤلاء المناطقة من رأي واحد تقريبا فيما يتعلق بمضمون هذه النظريات وحتى بطرائق طرح المشكلات. وإذا أضفنا إلى ذلك، الأمر

(1) Sir William HAMILTON, ***Lectures on Logic***, Vol. 1. 1884, p. 9-10

الذي ألححنا عليه في مقدمتنا، أن التعريفات تعبر فقط عن القناعات التي لدينا حول المهمات الرئيسة والسمة المنهجية للمنطق وأن التحكيمات والأخطاء في هذا المجال يمكن أن تسهم، في علم قليل التقدم إلى هذا الحد، بإعطاء وجهة سيئة للبحث منذ البداية ـ وهكذا لا يمكن أن نوافق هَمِلتُن حين يقول: «إن القرار حول هذه المسألة ليس بذي أهمية كبرى»

إن ما أسهم إسهاما غير قليل في لخبطة الوضع هو أن أنصار القيام المستقل لمنطق محض من شهرة دروبِش وبرغمان قد أظهروا السمة المعيارية لهذا الفن بوصفه تابعا ماهويّا متشكلا وفق أفهومه. والمدرسة المقابلة رأت في ذلك لاتناسقا بارزا بل تناقضا. ألا يوجد في أفهوم المعيارية الإحالة إلى هدف تسترشد به الأنشطة المتساوقة معه؟ الأ يعني العلم المعياري من ثم الشيء نفسه الذي تعنيه الصناعة؟

إن الطريقة التي بها يدخل دروبِش تعريفاته ويفهمها لا يمكن إلا أن تؤكد ما تقدم. فنحن نقرأ، في **منطقه** الذي لا يزال ثمينا حتى يومنا، ما يأتي: «يمكن للتفكير أن يصير موضّع مبحث علمي بصلة مزدوجة : أولا من حيث هو نشاط للذهن يمكن أن يبحث وفقا لشروطه وقوانينه. ومن ثم من حيث هو أداة للحصول على المعرفة بتوسط، إنما كأداة يمكن ان نستخدمها استخداما صحيحا أو مغلوطا فتؤدي بنا في الحالة الأولى إلى محصلات صحيحة وفي الحالة الثانية إلى محصلات مغلوطة. ثمة إذًا قوانين للتفكير *طبيعية وإملاءات* (معايير) هي قوانينه المعيارية التي عليه أن يتوجه بموجبها للوصول إلى محصلات صحيحة. ويشكل البحث عن قوانين التفكير الطبيعية مهمة السيْكولُجيا في حين أن إثبات القوانين المعيارية يشكل مهمة المنطق»[1]. إضافة إلى ذلك نقرأ التدقيق الآتي: «إن القوانين المعيارية تقعّد دوما النشاط وفقا لهدف معيّن».

في الجهة المقابلة يقال: ليس من لفظ واحد هنا لا يمكن أن يؤيده بُنكه أو مل أو يعتبره لفظه الخاص. لكن إذا سلمنا بتماهي أفهومي «فن معياري» و«صناعة»، سيكون من البديهي أيضًا أن ذلك لا يعود، كما بالنسبة إلى

(1) DROBISCH, ***Neue Darstellung der Logik***, § 2, S.3

الصناعات بعامة، إلى التعالق المطلبي بل إلى الهدف المرشِد الذي يوحِّد الحقائق المنطقية في فن واحد. لكن، عندها سيكون من الغلط بوضوح أن نثبت للمنطق حدودا بمثل ذلك الضيق الذي وضعه فيه المنطق الأرسطي ـ الذي يحيلنا إليه المنطق المحض. من الخلف أن نثبت للمنطق هدفا وأن نطرد من ثم من المنطق أصناف المعايير والأبحاث المعيارية العائدة إلى هذا الهدف. إن ممثلي المنطق المحض لا زالوا تحت سيطرة التقليد. فالإبهار الغريب الذي مارسته كثرة معادلات المنطق المدرسي خلال آلاف السنين لم يفقد شيئا من سيطرته عليهم.

تلك هي سلسلة الاعتراضات المباشرة التي صرفت الاهتمام المعاصر عن فحص أكثر تنبها للدوافع المطلبية، والتي جعلت مفكرين مستقلين كبار يصوتون لصالح منطق محض بوصفه علما خاصا، والتي لا تزال حتى اليوم تستحق أن تفحص بعناية. قد يكون المنطقي الممتاز درويِش أخطأ في تعريفه، لكن ذلك لا يدلل على أن موقفه، ولا على أن موقف استاذه هُربْرت، ولا في النهاية على أن موقف كنط الذي هوالأول في هذا النزوع[1]، هو موقف مغلوط ماهويّا. وليس من المستبعد أن تكون تتخفّى، خلف تعريفه الناقص، فكرة ثمينة لم يستطع أن يعطيها تعبيرا أفهوميا واضحا. ومع احترامنا للجمع، العزيز جدا على أنصار المنطق المحض، بين المنطق والرياضة المحض؛ فإن الفنون الرياضية ترسي هي أيضًا صنائع. فمع علم الحساب تتناسب الحسبة العملية، ومع الهندسة البناء. وبدورها تصدر صنائع عن العلوم النظرية المجردة للطبيعة وإن بطريقة مختلفة

---

(1) لم يكن لدى كنط نفسه الذي على الرغم من أنه يعارض القوانين السيكولوجية التي تعبر عن «كيف تكون الفاهمة وكيف تفكر» بالقوانين المنطقية بوصفها «قواعد ضرورية» تعين «كيف يجب أن يتوسل في الفكر» (راجع *المنطق*) لم يكن لديه نية أن يتصوّر المنطق في نهاية التحليل كفن معياري (بمعنى فن يعين التطابق مع أهداف مثبتة). ذاك ما يظهره بشكل حاسم الربط الذي أقامه بين المنطق والاستيطيقا تبعا لمصدري الذهن الأساسيين: الثانية بوصفها «علما عقليا لقواعد الحساسية بعامة» والأول بوصفه «علم قواعد الفاهمة بعامة». ولم يكن للمنطق بالمعنى الذي اعتمده كنط أن يزعم أكثر مما تزعم الاستيطيقا، أن يكون فنا يملي قواعده طبقا لأهداف «راجع، *نقد العقل المحض* مدخل إلى المنطق المجاوز».

قليلا: عن الفيزياء الصنائع الفيزيائية، وعن الكيمياء الصنائع الكيميائية. وبالرجوع إلى هذه الأمثلة، يمثل مباشرة *الفرض* القائل إن المعنى الخاص للمنطق المحض الذي نزعمه هو أن يكون فنا نظريا مجردا يصلح بالمماثلة مع الحالات السابقة لإرساء صناعة ما، أي تحديدا للمنطق بالمعنى العادي والعملي لهذا اللفظ. وكما هو الأمر بعامة في الصناعات، حيث يشكل فن نظري واحد مميز حينا، وتشكل فنون كثيرة أحيانا، البنية الأساسية التي عنها تصدر المعايير، كذلك فإن المنطق من حيث هو صناعة يمكن أن يتبع لكثرة من الفنون المشابهة وأن لا يجد، من ثم، في المنطق المحض سوى واحد من أسسه وإن كان الأساس الأهم على الأرجح. وإذا ما تبين إضافة إلى ذلك أن القوانين والصور المنطقية بالمعنى *الغالب* لهذه الألفاظ تنتمي إلى دائرة نظرية منعزلة من الحقيقة المجردة لا يمكن بأي طريقة أن ترتب بين الفنون النظرية المحددة حتى الآن، وأن تتخذ بالتالي بوصفها حقا المنطق المحض المعني: حينها يحضر فرض آخر هو أن النقصان في تعريف أفهوم هذا الفن(*) والعجز الذي نجد نفسنا فيه عند عرضه في محضيته وفي إيضاح علاقاته بالمنطق من حيث هو صناعة، هما ما أسهم في خلطه(*) مع هذه الصناعة وما أثار النزاع حول التعريف الرئيس للمنطق بوصفه فنا نظريا أو فنا عمليا. ففي حين كان أحد الفريقين الحاضرين ينظر إلى القضايا محض *النظرية والمنطقية بالمعنى الغالب للفظ*، كان الآخر يتمسك *بتعريفات* العلم النظري المزعوم المعترض عليها، وبوضعها موضع التنفيذ.

أما الاعتراض الذي بموجبه تدور المسألة هنا على إصلاح المنطق المدرسي الأرسطي فلا يزعجنا بالنظر إلى قلة القيمة التي أعطاها التاريخ لهذا الحكم. وربما سيظهر أن الفن المعني ليس قط على نحو ما يتهم به من أنه ذو مصداق لا معنى له وأنه فقير بالمشكلات العميقة. وقد لا يكون المنطق القديم سوى تجسيد لأمثول ذلك المنطق المحض تجسيدا ملخبطا وغير كامل البتة. إنما جدير بالاحترام ومستحق له بوصفه بداية أولى وتخطيطا أولّ. وقد يمكننا أيضًا أن نتساءل عما إذا لم يكن ازدراء المنطق التقليدي نتيجة غير مبررة لروح النهضة

(*) أي المنطق المحض

الذي لم تعد دوافعه تؤثر فينا اليوم، وقد يكون هذا النضال، المبرر تاريخيا بالطبع إنما العبثي في الغالب، ضد العلم المدرسي قد وجه أساسا ضد المنطق من حيث هو المنهج الخاص لهذا العلم؛ لكن وسم المنطق الصوري بين أيدي المدرسة (وبخاصة في فترة انحطاطه) بسمة المنهج المغلوط، يثبت فقط أن ما كان ينقص هو فهم فلسفي حقا للنظرية المنطقية (بالقدر الذي كانت فيه متطورة)، وأن الاستعمال العملي للمنطق تاه، جرّاء ذلك، في وجهات سيئة ونسبت إليه وظائف منهجية كان أساسا عاجزا عن تلبيتها. إن «علم سحر الأعداد» ليس دليلا ضد علم الحساب. ومن المعروف جدا ان جدال النهضة ضد المنطق بقي عبثيا ومن دون نتائج عملية، فقد عبِّر في هذا الجدال عن الهوى وليس عن الرئيان. فكيف لا يزال علينا أن ندع أحكامها السيئة ترشدنا؟ إن عقلا مبدعا في المجال النظري مثال لَيْبنِتس، الذي اتّحد عنده هوى النهضة الإصلاحي الجامح مع إيجابية العصر الحديث العلمية، لم يشأ في أي حال أن يعلم شيئا عن التحالف المناهض للمدرسية ذاك. وقد دافع بحرارة عن المنطق الأرسطي المنبوذ على الرغم من أنه كان يعتبر، أكثر من أي واحد سواه، أن ذلك المنطق به حاجة إلى التوسيع وإلى التحسين. ويمكننا على أي حال أن نهمل المآخذ على المنطق المحض بوصفه مجرد نسخة جديدة من «شكلانية المدرسية العقيمة» طالما أننا لم نوضح معنى الفن المعني ومحتواه، وبتعبير آخر طالما أننا لم نقتنع بتسويغ الفوضى التي مثلت لنا بوضوح.

وليس في نيتنا، من أجل التحقق من هذه الفروض، أن نجمع الحجج جميعها التي ذكرت عبر التاريخ لصالح هذا الفهم للمنطق أو ذاك، وأن نخضعها لتحليل نقدي. لن يكون ذلك وسيلة جيدة لاكتشاف أهمية جديدة لهذا النزاع القديم، لكن التضاربات الرئيسة التي لم يستطع هذا النزاع أن يظهرها بكل دقتها هي ذات أهمية خاصة تتخطى مواقف المتخاصمين الأمبيرية، ونود أن نتعلق بهذه الأهمية.

§ 14 أفهوم العلم المعياري

الأساس أو المبدأ الذي يعطيه وحدته

سوف نبدأ بإثبات قضية ذات أهمية حاسمة لمباحثنا اللاحقة، أعني أن كل

فن معياري وكذلك كل فن عملي إنما يستند إلى واحد أو أكثر من الفنون النظرية من حيث يكون على قواعده أن تمتلك تماسكا نظريا مستقلا عن فكرة المعيارية (عما يجب أن يكون)، ومن حيث تقع دراسته العلمية على عاتق هذه الفنون النظرية بالضبط.

ولإيضاح هذه النقطة، ننظر أولا إلى أفهوم العلم المعياري في علاقته مع العلم النظري. إن قوانين العلم الأول تنصّ، تبعا لما يقال عادة، على ما يجب أن يكون، بالرغم من أن ذلك قد لا يكون ولا يمكن أن يكون في الظروف المعطاة؛ وتنص قوانين الثاني بالعكس على مجرد ما يكون. يبقى إذن أن نعلم ماذا يفهم بهذا الـ يجب-*أن*-يكون بتضاد مع مجرد ما-يكون.

إن المعنى الأصلي للـ يَجِب الذي يتعلق برغبة ما أو بإرادة ما أو بتطلب أو بأمر ما، هو ضيّق بشكل واضح، ومثالا: يجب أن تطيعني؛ فلان يجب أن يمر عليّ. كذلك وبمعنى أوسع نتكلم على تطلب في حين أنه ليس ثمة من أحد ليتطلب وليس ثمة من أحد ولا من شيء ليُطلب، كما نتكلم أحيانا على واجب مستقل عن رغبة أيّ كان وإرادته. فحين نقول: «يجب أن يكون المحارب شجاعا»، لا يعني هذا أننا نحن أو أيا كان سوانا نرغب بذلك أو نريده أو نأمر به أو نتطلبه. وقد نفهم بالأحرى هذه العبارة بهذا المعنى: بعامة، أي في ما يتعلق بأي محارب، إن رغبة أو تطلبا من هذا النوع هو أمر مبرر؛ على الرغم من أن ذلك ليس دقيقا تمام الدقة إذ ليس من الضروري أن يكون ثمة رغبة أو تطلب في المقابل. «يجب أن يكون المحارب شجاعا»، هذا يعني بالأحرى: ليس من محارب حسن إلا المحارب الشجاع. وحيث إن المحمولين حسن وسيء يغطيان مصداق أفهوم المحارب، ينجم عن ذلك أن المحارب الذي ليس شجاعا هو محارب سيء . والحال، إنه بفضل هذا الحكم القيمي نكون على حق بتطلب أن يكون المحارب شجاعا، وللسبب عينه، إنه من المرغوب فيه والمستحب أن يكون كذلك. والأمر نفسه يحصل في أمثلة أخرى: «يجب على المرء أن يحب جاره» يعني أن الذي لا يفعل ذلك ليس امرأً «حسنا»، وهو من ثم أمرؤ «سيئ» بهذا المعنى. « يجب أن لا يمكن تقسيم الفاجعة إلى مراحل» ـ وإلا لن تعود فاجعة «حسنة» وعملا فنيا «حقيقيا». في هذه الحالات جميعها نخضع حكمنا إذن

لقيمة إيجابية ونعطي محمولا بقيمة إيجابية لشرط يجب أن يلبى، شرط تؤدي عدم تلبيته إلى محمول سلبي متناسب معه. وبعامة يمكن أن نطرح الصور الآتية بوصفها مماثلة أو على الأقل بوصفها متساوية: «أ ما يجب أن يكون ب» و «أ ما، ليس ب، هو أ سيء» أو «وحده أ الذي هو ب هو أ حسن».

نحن نستعمل هنا بالطبع لفظ «حسن» بالمعنى الأوسع، بمعنى أن له قيمة ما؛ وفي القضايا العينية المندرجة في عباراتنا يجب أن يفهم اللفظ دائما بالمعنى الخاص للتقييم الذي إليه تستند العبارات، بمعنى المفيد والجميل والأخلاقي الخ. وثمة أنواع أخرى مختلفة للتعبير عن الـ يجب بقدر ما هناك من أنواع للتقييم مختلفة ومن ثم لأنواع القيم الحقيقية أو المفترضة.

ليس على الأقوال السالبة لـ يجب ان تؤوَّل نفيا لنصوص إيجابية متناسبة، وكذلك الأمر في نفي التطلب بالمعنى الدارج للفظ، إذ ليس له قيمة منع. فحين نقول يجب على المحارب ألا يكون جبانا فإن ذلك لا يعني أنه من الخطأ أن يكون المحارب جبانا بل إن محاربا جبانا هو محارب سيء. إن الأشكال اللاحقة من ثم متعادلة. «أ ما يجب أن لا يكون ب» و «أ ما يكون ب هو بصورة عامة أ سيء» أو: وحده «أ لا يكون ب هو أ حسن».

إن تنافر (يجب) و(يجب ألا) هو نتيجة منطقية صورية للأخبار التي تعبر عنهما، والأمر نفسه بالنسبة إلى القضية القائلة إن أحكاما تتعلق بـ يجب لا تتضمن إثباتا لكون متناسب معه.

والأحكام ذات الصورة المعيارية المعروضة للتوّ ليست الأحكام الوحيدة التي سنسلم بها بوصفها كذلك، حتى وإن كان هذا اللفظ الصغير «يجب» لا يستخدم فيها بصراحة. ومن الثانوي أنه يمكننا بدلا من «أ يجب أو يجب ألا يكون ب»، أن نقول «على أ أن يكون ب» أو «ليس لـ أ أن يكون ب». وما هو أهم من ذلك هو الرجوع إلى الصورتين الجديدتين: «ليس من الضروري أن يكون أ ب» و «أ يمكن أن يكون ب» اللتين تمثلان كضدين من السابقتين. «ليس من الضروري» هي إذًا نفي لـ«يجب خلقيا» أو ما هو الأمر نفسه لـ«هو ضروري» «وقد تكون هي نفيا لـ يجب ألا» أو الأمر نفسه لـ«لا يمكن إلا». كما نرى ذلك بوضوح عبر أحكام القيمة التي تفسر هذه الصور: «ليس من الضروري أن يكون ا ب» = « كل

ا لا يكون ب ليس إذًا أ سيئا»، «كل أ قد يكون ب» = «كل أ يكون ب لا يكون من ثم أ سيئا».

لكن علينا أن ندخل هنا في الحسبان قضايا أخرى. من مثال :«كي يكون أ ما، أ حسنا، يكفي (أو تبعا للحالات لا يكفي) أن يكون ب». وفي حين أن القضايا السابقة تتعلق بالقضايا *الضرورية*، أيا كانت، لإعطاء المحمولات القيمية الإيجابية أو السلبية أو رفضها، فإن الأمر يدور هنا على الشروط *الكافية*، فهناك قضايا أخرى تهدف هي بدورها أن تنص على الشروط الضرورية والكافية معا.

ويمكن بذلك أن نحصي الصور الأساسية للقضايا المعيارية العامة، وتتناسب معها بالطبع صور الأحكام القيمية الجزئية أو الفردية التي لا تضيف شيئا مهما إلى التحليل؛ ومن بينها لا يحسب للأخيرة، على أي حال، حساب في الأهداف التي نطرحها على أنفسنا. وهي على علاقة متفاوتة البعد مع بعض التعميمات المعيارية ولا يمكن أن تصلح كأمثلة في فنون تجريدية ومعيارية إلا بالاستناد إلى التعميمات التي تقعّدها. إن مثل هذه الفنون تقع غالبًا في ما يتعدى كل وجود فردي، وعمومياتها هي من طبيعة «محض أفهومية» ولها سمة القوانين بالمعنى الصحيح للفظ.

نرى، تبعا لهذه التحليلات، أن كل قضية معيارية تفترض نمطا معينا من التقييم (تحبيذ، تثمين) بفضله يتشكل أفهوم «حسن» (قيمة) بمعنى جد محدد لهذا اللفظ، أو أفهوم «سيء» (لا قيمة) بالنظر إلى صنف معين من الموضوعات. وتنقسم الموضوعات هذه تبعا لهذا التقييم إلى حسنة وسيئة. وكي يمكن إصدار حكم معياري: «يجب أن يكون المحارب شجاعا» ينبغي أن يكون لدي أفهوم ما للمحاربين «الحسنين» ولا يمكن لهذا الأفهوم أن يعلَّل بتعريف اسمي اعتباطي بل فقط بتقييم عام يسمح بتقدير أن بعض المحاربين حسنون والبعض الآخر سيئون تبعا لهذه الصفات أو تلك. وأن يكون هذا التقدير بأي معنى كان لهذه الألفاظ «صالحا موضوعيا» أم لا، وأن يكون علينا بعامة أن نقيم فرقا بين «ما هو حسن» ذاتيا و«ما هو حسن» موضوعيا: ذاك ما لا يدخل في الحسبان هنا حيث نهتم فقط بإثبات معنى قضايا الـ يجب. ويكفي لكي يُثمّن متضمَّن ما، أن يُنجز قصدٌ مضمونُه أن شيئا ما ذو قيمة.

في المقابل، إذا ما ثبّتنا، على أساس تقييم عام معين، محمولين قيميَّيْن للصنف ذي الصلة، سيعطى لنا إمكان الأحكام المعيارية. وستكتسب جميع صور الأحكام المعيارية عندها معناها الدقيق. إن كل أمارة ب مقوّمة، مثالا، لـ«أ حسن» تعطي قضية من هذه الصورة: «أ ما يجب أن يكون ب» وأمارة ب' غير متلائمة مع ب تعطي القضية: «أ لا يمكن أن (يجب ألا) يكون ب'» الخ. .

وفيما يتعلق أخيرا بأفهوم *الحكم المعياري* يمكن أن نصفه، تبعا لتحليلاتنا، كما يأتي: بالصلة مع تقييم عام أساسي ومع المضمون المتعين لزوج محمولي القيمة المتصل به، تسمى معيارية كل قضية تنص على شروط واجبة أو كافية، أو واجبة وكافية، لاستحقاق محمول من هذين. وما إن نقيم فرقا، إذ نقيّم بين حسن وسيء بمعنى معين تماما، وإذًا وأيضًا في فلك معين، حتى نكون بالطبع مهتمين بتقرير في أي ظروف وبفضل أي صفات جوانية أو برانية يكون الحُسْن أو السَوْأ بهذا المعنى المعين مؤكدا أم لا، وأي الصفات يجب أن لا تنقص لكي لا يزال من الممكن أن نحمل على موضوع من هذا النوع قيمة «حسن» الخ. . .

وحين نتكلم على حسن وسيء نقيم في العادة أيضًا، عبر تقييم مقارن، فروقا بين أفضل-من *والأفضل*، أو حسب الحالات أسوأ-من *والأسوأ*؛ فلو كانت لدينا متعة بالحُسن فإن المتعة الأقوى من متعتين وتلك التي تدوم أطول تكون هي الأفضل. وإذا كانت المعرفة التي نحسبها هي الحسن، فإننا لا نحسب كل معرفة حسنة بالتساوي. ونحن نولي قيمة أكبر لمعرفة القوانين من معرفة الوقائع المفردة، ولمعرفة أعم القوانين ـ مثال «كل معادلة من درجة ن لها ن جذور» ـ أكثر من معرفة القوانين الخاصة التابعة لها مثال: «كل معادلة من الدرجة الرابعة لها أربعة جذور». وهكذا، وبصدد محمولات القيمة النسبية، تنبجس أسئلة معيارية مساوية لتلك التي تطرح في صدد المحمولات ذات القيمة المطلقة. وما إن نثبت المضمون المقوّم لما يجب أن يقيّم حسنا ـ أو سيئا تبعا للحالة ـ حتى نتساءل عما يجب أن ننظر إليه قواميا، في تقييم مقارن، بوصفه الأفضل أو الأسوأ؛ ومن ثم ضمن أي شروط قريبة وبعيدة، ضرورية وكافية، تخضع المحمولات النسبية التي تعين قواميا مضمون الأفضل ـ أو الأسوأ ـ وأخيرا الأفضل نسبيا. إن المفاهيم القوامية لمحمولات القيمة الإيجابية أو

النسبية هي نوع من وحدات القياس التي نقارن بها موضوعات الأفلاك المتناسبة معها.

ويشكل مجموع هذه المعايير بوضوح مجموعة مقفلة متعينة بالتقييم الأساسي. وتحتل القضية المعيارية التي تملي على موضوعات الفلك المعني وجوب تلبية الأمارات المقومة للمحمول القيمي الإيجابي بعامّة وبأكثر ما يمكن، تحتل في كل مجموعة معايير من الصنف نفسه موقعا مميزا، ويمكن أن توصف بالمعيار الأساسي. ذاك هو المعيار الذي يلعب، مثالا، دور الأمر الحملي في مجموعة القضايا المعيارية التي تشكل أخلاق كنط. وكذلك مبدأ «أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن» في أخلاق النفعيين.

والمعيار الأساسي هو متضايف تعريف الحسن والأفضل بالمعنى المذكور؛ وهو يعين وفق أي *معيار أساسي (قيمة أساسية)* يجب أن يجري تطبيق معيار ما، فهو لا يشكل إذن بصحيح العبارة قضية معيارية. وعلاقة المعيار الأساسي مع القضايا المعيارية الخاصيّة، شبيهة بالعلاقة القائمة بين ما يسمى تعريفات سلسلة الأعداد، وبين ما يحيل إليها، دائما، من مبرهنات العلاقات العددية في علم الحساب. وقد يمكن أيضًا أن نصف المعيار الأساسي بانه «تعريف» الأفهوم المعياري للحسن ـ ومثالا للحسن من وجهة النظر الأخلاقية. وفي هذه الحالة قد يجب أن نهمل أفهوم المنطق العادي للتعريف.

وإذا كنا بالصلة مع مثل هذا «التعريف» أي بالصلة مع تقييم أساسي عام، نطرح على أنفسنا هدف البحث علميا عن جملة القضايا المعيارية من الطبيعة نفسها، فانه سينتج عن ذلك أمثول فن *معياري*. وكل فن من هذا النوع يكون متّسما بدقة بصورته الأساسية، وأيضًا بتعريف ما فيه، يجب أن ينظر إليه بوصفه «الحسن». فلو نظرنا على سبيل المثال إلى الإنتاج والمحافظة، إلى زيادة المتعة وإشتدادها، بوصفها الحسن، فسنسأل ما هي الموضوعات التي تولد المتعة أو أيضًا ضمن أي ظروف ذاتية وموضوعية تولدها، وبصورة عامة ما هي الشروط الضرورية والكافية لإنتاج المتعة واستمرارها وزيادتها الخ. . . هذه الأسئلة بوصفها أهداف مقترحة على فن علمي تعطينا مِتْعيّة أي أخلاقا معيارية بمعنى المِتْعيّين. إن تثمين المتعة المثارة يعطي هنا المعيار الأساسي الذي يعين وحدة

هذا الفن ويفرقه عن أي فن معياري آخر. وهكذا، فإن لكل فن معياره الأساسي الخاص، ويعرض هذا الأخير في كل مرة المبدأ الموحِّد لهذا الفن المعياري. في المقابل، وفي *الفنون النظرية*، ليس ثمّة من صلة مركزية لأي بحث بالتقييم الأساسي بما هو مصدر اهتمام بالمعيارية مسيطر؛ إذ أن وحدة أبحاثها وتناسق معارفها يتعيّنان حصرا (أي نظريا، جراء القانونية الضمنية للمطالب) بالاهتمام النظري الموجه إلى البحث عن التعالق المطلبي، ومن ثم ومعا إلى ما يطلب البحث عنه في تعالقه.

§ 15 الفن المعياري والصناعة

يملي علينا الاهتمام المعياري، بالطبع، ما يتعلق بخاصة بالموضوعات الواقعية بوصفها موضوعات تثمين عملي؛ ومن هنا النزوع الذي لا ينكر لمماهاة أفهوم الفن المعياري مع أفهوم الفن العملي: *الصناعة*. لكن نرى بسهولة أن هذه المماهاة لا يمكن أن تسوّغ. فشُبّنهاور يرفض، كنتيجة لتعليمه في الطبع المتوارث، كل أساس عملي للأخلاق، إذ ليس ثمة من أخلاق بمعنى الصناعة بل بالأحرى أخلاق بما هي علم معياري يشيده هو نفسه بالذات. لأنه لا يرفض بأي شكل الفروق القيمية الأخلاقية. ـ والصناعة تمثل هذه الحالة الخاصة من الفن المعياري الذي يقوم فيه المعيار الأساسي في بلوغ هدف عملي عام. ومن الواضح أن كل صناعة تتضمن فيها فنا معياريا بالكامل إلا أنها هي إيّاها ليست عملية. ذلك أن مهمتها تفترض، بمعزل عن كل ما يتعلق بتحقيق عملي، مهمة أضيق هي بدءًا تثبيت المعايير التي بموجبها يمكن أن نحكم على التطابق مع الأفهوم العام للهدف المطلوب بلوغه، تبعا لحيازة الأمارات العامة المميزة لأصناف القيم ذات الصلة. وفي المقابل، فإن كل فن معياري، يتحول فيه التقييم الأساسي إلى وضع هدف متناسب، يصير بتوسعه صناعة.

§ 16 الفنون النظرية بوصفها أسسا للفنون المعيارية

من السهل الآن أن نرى أن كل فن معياري، وبالأحرى كل فن عملي، يفترض كأساس له فنا نظريا أو فنونا عدة، بمعنى أنه يجب أن يكون له محتوى

نظري خالٍ من أي معيارية، ويجد له بما هو كذلك مكانا طبيعيا في أي علم من العلوم النظرية، من التي سبق أن حددت أو التي لا تزال قيد الإنشاء.

يعيّن المعيار الأساسي (أو تبعا للحالة، القيمة الأساسية، الهدف النهائي) وحدة الفن، كما رأينا. وهو ما يُدخل أيضًا، في كل قضاياه المعيارية، فكرة المعيارية. لكن، إلى جانب فكرة التوافق مع المعيار الأساسي المشتركة، تمتلك تلك القضايا محتوى نظريا خاصا يسمح بالتفريق فيما بينها. وتعبر كل واحدة عن فكرة الصلة التطابقية بين المعيار والمعيَّر؛ لكن هذه الصلة إياها تتميز موضوعيا ـ إذا ما صرفنا النظر عن الاهتمام التثميني ـ بأنها صلة بين شرط ومشروط، تسعى القضية المعيارية إلى إثبات أنها قائمة أو غير قائمة. هكذا، ومثالا، فإن قضية معيارية من الصورة الآتية: «كل أ يجب أن يكون ب» تنطوي على القضية النظرية الآتية: «وحده أ الذي هو ب يتمتع بالخاصيات ج» حيث نفهم بـ ج المضمون القيمي للمحمول القياسي «حسن» (مثالا اللذة، المعرفة، وباختصار كل ما سبق أن صرِّح عنه، في الدائرة المعطاة عبر التقييم الأساسي، بوصفه حسنا). والقضية الجديدة هي قضية محض نظرية، لا تتضمن أي شيء من فكرة المعيارية. وعلى العكس، إذا ما كانت أي قضية من هذه الصورة الأخيرة *صالحة* وكان يحصل عنها، كأمر جديد، تقييم ج بما هو كذلك تقييما يجعلنا نرغب في علاقة قيمية معه، فإن القضية النظرية ستتخذ الصورة المعيارية الآتية: «وحده أ الذي هو ب هو أ حسن» أعني: «أ ما يجب أن يكون ب». ولذا فإن القضايا المعيارية يمكن أن تظهر على هذا النحو حتى في اقتران الأفكار النظرية: في مثل هذه الاقترانات يعلق الاهتمام النظري أهمية على قيام مطلوب من صنف م (مثالا، قيام تساوي أضلاع مثلث يطلب تعريفه) ويعين تبعا له قيمة المطلوبات الأخرى، ومثالا تساوي الزوايا: إذا كان على المثلث أن يكون متساوي الأضلاع فهو بالضرورة متساوي الزوايا)؛ إلا أن هذه العبارة هي في العلوم النظرية موقتة وثانوية، لأن القصد النهائي يتعلق هنا بالاقتران النظري الخاص بالمطالب. ولن تكون الحصائل الدائمة مفهومة بصورة معيارية بل بصورة اقتران موضوعي، وهنا بصورة اقتران القضية العامة.

من الواضح الآن، أن العلاقات النظرية التي تكمن، وفق ما شرح أعلاه،

في قضايا العلوم المعيارية، يجب أن تعثر على مكانها المنطقي في علوم نظرية معينة. فإذا كان على العلم المعياري من ثم أن يستحق اسمه، وإذا كان عليه أن يبحث علميا عن صلات المطلوبات التي عليها أن تعيَّن معياريا بالمعيار الأساسي، فإن عليه بالضرورة أن يدرس المحتوى النظري الصلب لهذه الصلات وأن يدخل من ثم إلى فلك العلوم النظرية التي تنتمي إليها. بعبارات أخرى، يتطلب كل فن معياري معرفة حقائق معينة لا تكون معيارية بل هو يستمد هذه المعرفة من علوم نظرية معينة أو يكتسبها بتطبيق القضايا المستمدة من تلك العلوم على مجموعات يُعيِّنها الاهتمام المعياري. والأمر هو نفسه بالطبع في الحالة الأخص للصناعة، وبدرجة أوسع وأوضح بعد. تضاف إليه هنا المعارف النظرية التي عليها أن تقدم أساسا ووسائل لتحقيق مثمر للأهداف المعيّنة.

تبقى نقطة من المهم لحظها في مصلحة ما سياتي. إن هذه العلوم يمكن لأهميتها أن تكون متفاوتة جراء ذلك. فقد يحصل أن تكون معرفة بعض أصناف الاقترانات النظرية مطلوبة في *المحل الأول*، لتلبية مصالح علم معياري، وأن يكون لا غنى عمليا عن بلورة الميدان النظري للمعرفة المتعلقة بها هذه المصالح، من أجل أن يكون هذا الفن المعياري ممكنا. من جهة أخرى، من الممكن أيضًا، من أجل تكوين هذا الفن، أن تكون بعض أصناف المعارف النظرية مفيدة ومهمة جدا على الأرجح، أنما ذات دلالة ثانوية وحسب، بقدر ما يكون اندثارها مضيّقا لمجال هذا الفن من دون أن يلغيه مع ذلك. لنفكر، مثالا، بالعلاقات بين الأخلاق المعيارية والأخلاق العملية[1]. إن جميع القضايا، التي موضوعها تسهيل تحقيق عملي، لا تتعلق بدائرة مجرد معايير تثمين أخلاقي. فإذا ما اندثرت هذه المعايير أو، تبعا للحالة، هذه المعارف النظرية التي تشكل قاعدتها، لن يكون ثمة أخلاق قط. فما سينقص هو تلك القضايا التي تكلمنا عليها بدءًا، وبذلك سيندثر ليس فقط كل إمكان لممارسة أخلاقية بل أيضا كل إمكان لصناعة بصدد الفعل الأخلاقي.

بالصلة بمثل هذه الفروق، سيكون علينا منذ الآن أن نفهم الحديث عن

(1) راجع فقرة 15 أعلاه.

الأسس النظرية *الماهويّة* لعلم معياري. ونفهم بذلك العلوم النظرية التي لا غنى عنها إطلاقًا لبناء هذا العلم المعياري بل أيضًا، وحسب الحالة، مجموعات القضايا النظرية المتصلة بها والتي هي ذات أهمية حاسمة لجعل الفن المعياري ممكنا.

الفصل الثالث

السيْكولجيّة، حججها وموقفها من اعتراضات الخصم العادية

§ 17 السؤال النزاعي: ما إذا كانت الأسس النظرية الماهويّة للمنطق المعياري تكمن في السيْكولُجيا

لو طبقنا على المنطق بما هو فن معياري، الخلاصات العامة للفصل السابق لبرز أمامنا هذا السؤال الأولي والأساسي: ما هي العلوم النظرية التي تقدم للعلمياء الأسس الماهويّة؟ ونضيف إليه على الفور سؤالا آخر: هل صحيح أن الحقائق النظرية التي نعثر عليها معالجة ضمن المنطق التقليدي والمنطق الحديث وبخاصة تلك التي تعود إلى أساسه الماهويّ، تجد مكانها النظري ضمن العلوم التي سبق أن حددت والتي تطورت باستقلال؟

نصطدم هنا بالنزاع حول العلاقات بين السيْكولُجيا والمنطق؛ لأن التيار الغالب تحديدا في عصرنا لديه إجابة جاهزة تماما عن الأسئلة المطروحة: علينا أن نبحث عن الأسس النظرية الماهويّة في السيْكولُجيا التي إلى ميدانها تنتمي، من الوجهة النظرية، القضايا التي تعطي للمنطق هيئته المميزة. فالمنطق يتصرف إزاء السيْكولُجيا مثلما يفعل أي فرع من الصناعة الكيميائية إزاء الكيمياء، ومثلما تفعل صناعة البناء إزاء الهندسة الخ... وتبعا لهذا التيار الفكري، لا مجال لتعريف علم نظري جديد وبخاصة علم يستحق بالمعنى الأضيق والأتم للفظ اسم المنطق. ويعبر كذلك غالبًا كما لو أن السيْكولُجيا تشكل الأساس النظري الوحيد والكافي للصناعة المنطقية. نقرأ في الكتاب الجدلي لمل ضد هملتُن: «ليس المنطق علما

مميزا عن السيْكولُجيا ومعطوفا عليه. بل يدين بكل أسسه النظرية بأسرها إلى السيْكولُجيا، وهو يتضمن من العناصر المستمدة من هذا العلم بقدر ما هو لازم لتأسيس قواعد صنعه»[1]. وحسب ليبس، يبدو أنه يجب أن نصنف المنطق ضمن السيْكولُجيا بوصفه مجرد جزء مكوّن لها، يقول: «ان كون المنطق بالضبط فنا خاصا من فنون السيْكولُجيا هو ما يفرق بينهما بشكل واضح كفاية».[2]

§ 18 تدليل السيكولجيّين[3]

لو سألنا ما هو مسوغ هذا النوع من التصوّر، لعُرض علينا حجاج معقول جدا يبدو أنه يضع، سلفا، حدّا لكل احتجاج لاحق. فأيّا كانت الطريقة التي يمكن بها تعريف الصناعة المنطقية ـ سواء كانت بمثابة صناعة للتفكير ام للحكم ام الاستدلال والمعرفة والبرهنة والعلمان بوصفها وجهات تتخذها الفاهمة في بحثها عن الحقيقة أو في تثمينها للأدلة الخ. ، ـ فإننا سنعثر أبدا على وظائف نفسية أو منتجات يشار إليها بوصفها موضوعات تنظيم عملي. وحيث إن كل صناعة تعمل، بعامة، على خامة وفقا لقواعد الصناعة، تفترض معرفة الخاصيات المكونة لهذه الخامة، سيكون الأمر نفسه مطلوبا أيضًا هنا حيث تدور المسألة على خامة سيْكولجيّة. إن البحث العلمي عن القواعد التي بموجبها يجب أن تعالج هذه الخامة يعيدنا بالطبع إلى البحث العلمي عن هذه الخاصيات: تقدم السيْكولُجيا إذن، وسيْكولُجيا المعرفة بصورة أدق، الأساس النظري الضروري لإنشاء الصناعة المنطقية.[4]

وهذا ما تؤيده أيضًا أي نظرة إلى محتوى الأدبيات المنطقية. إذ عمّ يجري الحديث فيه دوما؟ عن الأفاهيم والأحكام والاستدلالات وضروب الاستنباط

---

(1) J. St. Mill, ***An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy***, S. 461.

(2) Lipps, ***Grundzüge der Logik*** (1893) § 3.

(3) استخدم عبارتي سيكولُجي وسيكولجية الخ. ، من دون أي معنى نقدي تماما كما يفعل شتُمف في كتابه ***السيكولجيا ونظرية المعرفة***

(4) «المنطق فن سيكولجي على نحو أكيد مثلما أن المعرفة لا تحصل إلا في النفس ومثلما أن الفكر، الذي لا يكتمل إلا في المعرفة هذه، هو حدث نفسي». (ليبس م. ن.).

والاستقراء والتعريف والتصنيف الخ. ـ أي ليس سوى عن السيْكولُجيا منتقاة وحسب ومنظمة وفقا لوجهات النظر المعيارية والعملية. وأيا كان ضيق الحدود التي نثبتها للمنطق المحض فإنه لا يمكننا أن نستبعد السيْكولُجيّ لأنه مناسب سلفا للأفاهيم المُنشِئة للقوانين المنطقية، وعلى سبيل المثال: الحقيقة والخطأ، الإثبات والنفي، الكلية والجزئية، المبدأ والنتيجة الخ..

§ 19 حجج الفريق الخصم العادية وحلّها السيْكولُجي

من اللافت جدا أن يكون الفريق الخصم، حين يلمّح إلى السمة المعيارية للمنطق، يظن أن بإمكانه أن يعلل الفصل الدقيق القائم بين الفنين هذين. يقال: إن السيْكولُجيا تعالج التفكير كما هو، والمنطق يفحصه كما يجب أن يكون. فالأولى تعالج قوانين الطبيعة والثاني قوانين التفكير المعيارية. وهكذا نقرأ في دروس المنطق لكنط التي كتبها ونشرها ياشه[1] ما يأتي: «يفرض بعض المناطقة مبادئ سيْكولجيّة في المنطق. لكن التسليم بمثل هذه المبادئ في المنطق أمر خُلف بقدر ما هو خُلف استمداد الأخلاق من الحياة؛ فلو بحثنا عن المبادئ في السيْكولُجيا أي في الملاحظات التي نكوِّنها عن فاهمتنا، سنرى فقط كيف يحدث التفكير وكيف يخضع لمعوقات وشروط ذاتية مختلفة؛ مما سيؤدى إذن إلى معرفة قوانين عرضية وحسب. والحال، إن المسألة في المنطق تدور على قوانين ضرورية وليست عرضية، ليس على النحو الذي نفكر عليه، بل على النحو الذي ينبغي أن نفكر عليه. فعلى قواعد المنطق إذًا أن تشتق لا من الاستعمال *العرضي* بل من الاستعمال الضروري للعقل الذي نعثر عليه فيه من دون أي سيْكولجيّة. ما نريد أن نعلمه في المنطق هو ليس فقط كيف تكون الفاهمة وكيف تفكر وكيف توسلت حتى الآن إلى أن تفكر، بل بالأحرى كيف يجب أن تتوسل بالتفكير، وعليه أن يعلمنا الاستعمال الصحيح للفاهمة أي الاستعمال المنسجم معها إياها».
ويتبنى هربرت موقفا مماثلا عندما يأخذ على منطق عصره وضد «القصص التي يقال عنها سيْكولجيّة عن الفاهمة والعقل اللذين بهما يبدأ المنطق»، بأن تلك

---

(1) مدخل 1 *أفهوم المنطق*، **Kants Werke**, ed. Hartenstein 1867 VIII S.15

غلطة جسيمة مثلما لو أردنا أن نبدأ الأخلاق بالتاريخ الطبيعي للميول والغرائز والضعف البشري، ومثلما نشدد كي نؤسس هذا الفرق على السمة المعيارية التي يجب أن تكون للمنطق كما للأخلاق[1].

إن مثل هذه الحجج لا تزعج بأي شكل المناطقة السيكولجيّين. فهم يجيبون: إن الاستعمال الضروري للفاهمة هو بالضبط استعمال للفاهمة أيضًا، وهو يعود مثلما تعود الفاهمة نفسها إلى السيْكولُجيا. والتفكير كما يجب أن يكون هو مجرد حالة خاصة من التفكير كما هو. وقد يكون على السيْكولُجيا أن تبحث عن قوانين التفكير الطبيعية ومن ثم عن قوانين الأحكام كلها بعامة سواء كانت صائبة أم خاطئة، لكن سيكون من الخلف أن نفسِّر هذه القضية كما لو كانت القوانين التي تتعلق بأوسع كلية ممكنة للأحكام جميعها بعامة، تعود وحدها إلى السيكولجيا في حين أن القوانين الخاصة للحكم ومثالا قوانين الحكم الصائب، يجب أن تطرد من ميدانها[2]. أم هل لدينا رأي آخر؟ هل ننكر أن يكون للقوانين العادية للتفكير سمة القوانين السيْكولجيّة النوعية هذه؟ وهو فرض لا يقبل أيضًا. إن قوانين التفكير المعيارية تهدف فقط إلى الإشارة إلى كيف يجب أن نتوسل شرط أن نريد التفكير *بصواب* ـ «نفكر بصواب بالمعنى المادي، حين نفكر الأشياء كما هي. والحال، إن القول إن الأشياء هي كذا أو كذا بالتأكيد ومن دون شك، معناه القول إنه لا يمكننا بسبب من طبيعة ذهننا أن نفكرها على خلاف ما نفعل بالضبط على هذا النحو. لأنه ليس ثمة حاجة بالتأكيد إلى أن نكرر ما سبق أن قيل غالبًا، أعني، بالطبع، أنه لا يمكن لأي شيء أيا كان أن يفكَّر منّا ولا أن يكون موضّع معرفتنا مستقلاً عن الطريقة التي علينا أن نفكّره بها. وإن من يقارن من ثم الأفكار التي لديه عن الأشياء، بالأشياء إياها، لا يمكنه في الواقع أن يقيس فكره العرضي المتأثر بالعادة والتقليد والتعاطف واللاتعاطف إلا بالصلة بهذا الفكر الذي، حين يتحرر من التأثيرات كلها، لا يخضع إلى أي صوت آخر سوى صوت تشريعه الخاص».

(1) HERBERT, ***Psychologie als Wissenschaft*** II. § 119 (Originalausgabe II. S.173)

(2) على سبيل المثال MIL, ***An Examination*** S. 459f.

«لكن، إذا كان هذا هكذا، لن تكون القواعد، التي يجب أن نهتدي بها لكي نفكر بصواب، سوى تلك القواعد التي يجب أن نتوسلها لنفكر مثلما تريد طبيعة تفكيرنا الخاصة وشرعيته الخاصة، وباختصار، ستكون مماهية للقوانين الطبيعية للتفكير إياه. المنطق يكون فيزياء التفكير أو لا يكون شيئا بعامة»[1].

وقد يجيب الفريق المناهض للسيْكولجيّة بما يأتي[2]: قد تكون مختلف أصناف التصوّرات والأحكام والاستدلالات الخ.، هي *أيضًا* جزءا من السيْكولُجيا من حيث هي فيْنُمانات واستعدادات نفسية؛ إلا أن للسيْكولُجيا في هذا الصدد مهمة مختلفة عن مهمة المنطق. يبحث الإثنان عن قوانين الوظائف هذه، إلا أن لفظ «قانون» يعني في الواحدة شيئا مغايرا تماما لما يعنيه في الآخر. مهمة السيْكولُجيا البحث عن القوانين والتعالق الواقعي لمسارات الوعي، وكذلك عن الاستعدادات النفسية المتصلة بها والمسارات المتناسبة معها في الجسم المتعضي. والقانون يعني هنا معادلة تأليفية للتعالق الضروري، من دون أي استثناء لتواجد أو تعاقب. التعالق هو سببي. أما مهمة المنطق فهي من طبيعة أخرى تماما. هو لا يسأل عن المصادر السببية ولا عن نتائج الوظائف الذهنية، بل فقط عن محتواها الحقيقي؛ وهو يبحث عن كيف يجب أن تكون هذه الوظائف مقوّمة وكيف تعمل لكي تكون الأحكام الصادرة عنها صحيحة. إن الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة، الأحكام البديهية والأحكام العشوائية تحصل وتندثر تبعا لقوانين طبيعية، ولها سابقاتها المسببة ونتائجها، شأنها شأن الفينمانات النفسية جميعها؛ لكن التعالقات الطبيعية هذه لا تهم المنطقي؛ فما يبحث عنه هو التعالقات الأمثلية التي لا يجدها متحققة دائما، بل فقط استثناء، في السلوك الحدثي للتفكير. فالمنطق ليس فيزياءً للتفكير بل آطيقا له تشكل هدفه. يشدد زغفرت تشديدا في محله على

---

(1) LIPPS, *Die Aufgabo der Erkenntnistheoriẽ* ***Philos. Monatshefte*** XVI. (1880) S. 530 f.

(1) راجع HAMILTONs ***Lectures III*** S.78 (zitiert von \Mill. A.a. O. S. 460): DROBISCH, ***Neue Darstellung der Logik*** § 2, Vgl. hier auch B., ERDMANN, ***logik*** 1 I. S. 18.

أنه عندما ننظر إلى الفكر نظرة سيْكولجيّة «فإن تضاد الصواب والخطأ لا يلعب أي دور . . . وإن التضاد بين الحسن والسيئ في الفعل الإنساني ليس تضادا سيْكولُجيا»[1].

وسيرد السيكولجيّون أنه لا يمكننا أن نرضى بمثل هذه الأجوبة غير المرضية. قد تكون للمنطق مهمة مغايرة تماما لمهمة السيْكولُجيا، ومن سينكر ذلك؟ ذلك أنه بالضبط صناعة للمعرفة؛ لكن كيف سيمكنه حينها أن يصرف النظر عن مسألة العلاقات السببية، وكيف سيمكنه أن يبحث عن التعالقات الأمثلية من دون أن يدرس التعالقات الطبيعية! «كما لو أن كل واجب-أن-يكون، ليس بالضرورة مؤسسا على ما هو كائن، كما لو أن كل آطيقا لا تتجلى بالضرورة بوصفها فيزياء في الوقت نفسه»[2]. «إن السؤال عما يجب أن نعمل يمكن أن يعود أبدا إلى السؤال عما يجب أن نعمل بالضرورة إذا ما كان يجب أن نبلغ الهدف المعيّن؛ وهذا السؤال بدوره هو السؤال نفسه عن كيف *سنبلغ بالفعل* الهدف هذا»[3]. فأن لا يدخل التضاد بين الصواب والخطأ في الحسبان في السيْكولُجيا على خلاف ما يحصل في المنطق، «لا يمكن أن يعني أن السيْكولُجيا تنظر إلى هاتين الحالتين النفسيتين المختلفتين إحداهما عن الأخرى بوصفهما متماهيتين، بل هي فقط تفهمهما الواحدة والأخرى على نحو متماه»[4]. من الوجهة النظرية، يتصرف المنطق إذن إزاء السيْكولُجيا تصرف الجزء إزاء الكل. وهدفه الرئيس هو بخاصة أن ينشىء قضايا من الصورة الآتية: إن الوظائف الذهنية يجب ـ بصورة عامة وضمن شروط معينة على نحو دقيق ـ أن تتخذ صورة وأن تنتظم وتمتزج على هذا النحو بالضبط وليس على أي نحو آخر، كي تكتسب الأحكام الصادرة عنها سمة البداهة والمعرفة بالمعنى الأخص. إن علاقة السببية

(1) **المنطق** 1 ص. 10. وصيح، كما سنرى في الفصل VII أن طريقة زغفرت في معالجة المنطق تقع بأسرها في منظور سيكولوجي.

(2) LIPPS, ***Die Aufgabe der Erkenntnistheorie***, a.a. O. S. 529.

(3) LIPPS, ***Grundzüge der Logik***, § 1.

(4) م. ن. § 3، ص. 2

ترد هنا بهذا المعنى. والسمة السيْكولجيّة للبداهة هي حصيلة سببية لبعض المقدمات. من أي طبيعة هي؟ تلك بالضبط هي المهمة التي يطلب السعي إليها[1].

لا تنجح الحجة الآتية التي غالبًا ما تكررت، أكثر مما نجح سواها في زعزعة الفريق السيْكولُجي؛ يقال إن المنطق لا يمكنه أن يستند إلى السيْكولُجيا أكثر مما يستند إلى أي علم آخر لأن كلا منهما ليس علما إلا بفضل تناغمه مع قواعد المنطق، ولأنه يفترض سلفا صلاح هذه القواعد. سنقع إذن في دور منطقي إذا ما شئنا أن نبدأ أولا بتأسيس المنطق على السيْكولُجيا[2]. وهاكم ما سيرد المعسكر الخصم: أن لا يمكن لهذا الحجاج أن يكون سليما، فإن ذلك يعود سلفا إلى أنه سينجم عنه امتناع أي منطق بعامة. وبما أن على المنطق، بما هو علم، أن يتقدم منطقيا فإنه لن يفلت بالتأكيد من هذا الدور المنطقي نفسه؛ وسيكون عليه، على أي حال أن يفترض قواعد معينة وأن يعلل صلاحها.

لكن، لنر عن كثب إلى ماذا يؤول هذا الدور المنطقي بصحيح العبارة. هل إلى كون السيْكولُجيا تفترض صلاح القوانين المنطقية؟ لنحترز في مثل هذه الحالة من اللبس المتصل بأفهوم الافتراض. عندما نقول إن علما ما يفترض صلاح قواعد معينة فإن هذا قد يعني أن القواعد هي مقدمات لتعليلاته، وقد يعني أيضًا أنها قواعد على العلم أن يتقدم بموجبها لكي يكون ببساطة علما. والحجة المذكورة أعلاه تخلط بين المعنيين؛ فبالنسبة إليها الأمر هو نفسه: أن نعلل *وفقا* للقواعد المنطقية وأن نستنبط *انطلاقا* منه، لأنه لن يكون ثمة دور منطقي إلا إذا

---

(1) وجهة النظر هذه بارزة بوضوح متزايد في مؤلفات مل وزغفرت وفُنت وهُفْلر-مَيْنُنْغ. راجع بهذا الخصوص استشهادات الفصل VII § 49، وما يليها، والنقد المتصل بها.

(2) LOTZE, ***Logik*** § 332, S. 543 - 44> NATORP, *über objective und subjective Begründung der Erkenntnis,* ***Philos. Monatsberte*** XXIII. S.3264 ERDMANN ***Logik*** I.S. 18. Vgl. STUMPF, ***Psychologie und Erkenntnis-theorie***. S. 5. (***Abhandlungen der K. Bayer. Akad. D. Wiss.*** I.KI. XIX. Bd. IL. Abt. S. 469. أن تدور المسألة عند شتومف على نظرية المعرفة وليس على المنطق فإن ذلك لا يشكل بوضوح فرقا أساسيا"

استنبطنا انطلاقا من قواعد منطقية. والحال، إنه كما يبدع فنان آثارا جميلة من دون أن يعلم أي شيء عن الأستيطيقا، كذلك يمكن أن تبني أدلة من دون اللجوء إلى المنطق؛ ومن ثم لا يمكن للقواعد المنطقية أن تكون مقدمات لتلك الأدلة. وما يصح على الأدلة الجزئية يصح أيضًا على العلوم بأسرها.

§ 20 ثغرة في حجاج السيكولجيّين

يبدو خصوم السيكولجيّين بلا شك في خسران أمام هذه المحاجّات وأخرى مثلها. ويحسب عدد غير قليل أن هذا النزاع قد سوي نهائيا وأن ردود الفريق السيْكولُجي حاسمة تماما. الأمر الذي يجب أن يثير هنا دهشة الفلاسفة، أعني أن يكون ثمة نزاع قد نشأ هنا وأن لا يزال مستمرا وأن لم يكّف عن تقديم المحاجات نفسها التي لم يُعترف لدحضها بأنه ذو شأن. ولو كان كل ذلك بمثل هذه البساطة وهذا الوضوح الذي يؤكده الاتجاه السيْكولُجي، لكان من السهل حقا أن تفهم هذه الحالة، وبخاصة إننا نعثر في الجهة المقابلة على مفكرين جديين ونفاذّين ومن دون تحكيمات. ألا توجد الحقيقة مرة أخرى في الوسط، ألا يكون كل فريق قد حظي بجزء من الحقيقة كاشفا بذلك أنه غير قادر على تحديدها بأفاهيم دقيقة وعلى فهمها بالضبط بوصفها مجرد جزء من الحقيقة الشاملة؟ ألا تترك حجج المناهضين للسيْكولجيّة ـ على الرغم من انعدام الدقة والغموض التفصيلي القائمين في أساس الدحض المذكور أعلاه ـ بقية غير محلولة، ألا تظهر قوة حقيقية تعيد فرض نفسها من جديد إذا ما فحصناها من دون تحكيمات؟ من جهتي، أميل إلى الرد بالإيحاب عن هذا السؤال؛ ويبدو لي أن الجزء الأهم من الحقيقة يوجد في جهة المناهضين؛ إنما لم تُطلّع الأفكار الحاسمة كما كان ينبغي، وأُبهمت بكل أنواع الحجج غير السديدة.

لنعد إلى السؤال المثار أعلاه، عن أسس المنطق المعياري النظرية الماهويّة؛ هل حُلت حقا بحجاج السيكولجيّين؟ نلاحظ على الفور هنا نقطة ضعف. ثمة شيء واحد قد أثبته هذا الحجاج هو أن السيْكولُجيا *تشارك* هي *أيضًا* في تأسيس المنطق لكن لا تشارك هي وحدها ولا بصفة مميزة، ولا تقدم له *أساسه الماهويّ بالمعنى الذي حددناه* في § 16. لا يزال الإمكان مفتوحا كي يسهم علم آخر في

تأسيسه وربما على درجة أكثر أهمية. وقد يجد «المنطق المحض» هذا مكانه هنا، ذلك المنطق الذي ينبغي أن يكون له، وفقا للفريق الآخر، قيام مستقل عن أي سيْكولُجيا، قيام علم محدد طبيعيا ومقفل على ذاته. ويطيب لنا أن نعترف أن ما تم بلورته تحت اسم المنطق المحض من قبل الكنطيين والهربرتيين لا يتناسب تماما مع السمة الذي يجب أن تكون سمته بحسب الفرض الذي أشرنا إليه للتو. فأن لا يزال السؤال عن القوانين المعيارية للفكر مطروحا باستمرار وبخاصة عن تشكل الأفاهيم والأحكام الخ.، ذاك ما يبرهن كفاية، إن صح القول، على أن الخامة ليست لا نظرية ولا غريبة عن السيْكولُجيا. لكن هذا الاعتراض يفقد كل قوته إذا ما وجد الفرض، الذي فرض نفسه علينا أعلاه § 13، تحققه بعد فحص أكثر عمقا، أعني أنه قد لا تكون تلك المدارس موفقة في تعريفها وبنائها للفن المنشود، لكنها قد تكون اقتربت منه مع ذلك بقدر ما كشفت، في المنطق القديم، عن جملة من الحقائق تشكل كلا على الصعيد النظري، ولا تندرج لا في السيْكولُجيا ولا في أي علوم جزئية أخرى، وتجعلنا نستشفّ من ثم مملكة خاصة للحقيقة. وإذا ما كانت الحقائق هذه هي التي يعود إليها بالضبط، وفي نهاية التحليل، كل ضبط منطقي، وهي التي كان من الأوْلى التفكير فيها حيث كان الكلام على الحقائق المنطقية، فإنه كان يمكن بسهولة أن يُرى فيها ماهويّ المنطق بأسره، وأن يُطلق على وحدتها النظرية اسم «المنطق المحض». في الواقع، آمل أن استطيع تدبر الدليل على أن الأمر قد حصل على هذا النحو حقا.

الفصل الرابع
النتائج الأمبيرية للسيْكولجيّة

§ 21 وسم نتيجتين أمبيريتين للوجهة السيْكولجيّة ودحضهما

لنقف للحظة على أرض المنطق السيْكولُجي ولنفترض، من ثم، أن الأسس النظرية الماهويّة للإملاءات المنطقية تكمن في السيْكولُجي. والحال، إنه أيا كانت الطريقة التي بها يمكن لهذا الفن أن يعرَّف ـ سواء كعلم للفيْنُمانات النفسية أم كعلم لوقائع الوعي، أم لوقائع تجربتنا الباطنة أم للمعيشات من حيث تخضع للأفراد الذين يعيشونها أو لأي طريقة أخرى أيا كانت ـ فإن الجميع يتفق على الإقرار بأن السيْكولُجيا هي علم للوقائع ومن ثم علم مستمد من التجربة. لن نثير مناقضة أكبر فيما لو أضفنا: إن السيْكولُجيا لا تزال تفتقر حتى الآن إلى قوانين صحيحة ومن ثم دقيقة، وإن القضايا التي تضفي هي عليها اسم قوانين ليست سوى تعميمات للتجربة قد تكون ثمينة جدا لكنها مع ذلك غامضة[1]، وليست سوى أخبار، عن الانتظامات التقريبية للتواجد أو التعاقب، لا تدعي قط تعيين ما هو متواجد، أو حاصل في بعض الظروف المحددة بدقة، تعيينا حتميا لا لبس فيه. لننظر، مثالا، إلى قوانين تداعي الأفكار التي تريد السيْكولُجيا التداعوية أن

---

(1) استخدم لفظ *غامض* بوصفه ضد دقيق. ولا أود بأي شكل أن أعبر به عن أي إزدراء للسيكولوجيا وأنا أبعد ما أكون عن الرغبة في تبخيسها. إن علم الطبيعة يتضمن هو أيضا في كثير من فنونه، وبخاصة في فنونه العينية، «قوانين» غامضة: فقوانين الطقس هي غامضة ومع ذلك ذاات قيمة كبيرة.

تضفي عليها رتبة القوانين السيْكولجيّة الأساسية ودلالتها. فهي تفقد على الفور، ما إن نتجشّم عناء صياغة معناها المبرّر أمبيريا صياغة مطابقة، سمتها القانونية المزعومة. وإذ يسلم بذلك، ينتج عنه ما يثير صعوبات جدية في وجه المناطقة السيكولجيّين:

أولا. على الأسس النظرية الغامضة يمكن أن تؤسس قواعد غامضة وحسب. فإذا كانت القوانين السيْكولُجيية تفتقر إلى الدقة يجب أن يصدق ذلك على الإملاءات المنطقية. والحال، إن الكثير من هذه الإملاءات قد يكون مشوبا بإبهام أمبيري؛ لكن القوانين المسماة منطقية بالمعنى التام للفظ، تلك القوانين التي تعرّفنا سابقا أنها تشكل بما هي قوانين دعائم النواة الخاصيّة لكل منطق: أي «المبادئ» المنطقية وقوانين علم القياس وقوانين أنواع أخرى كثيرة من الاستدلال مثال استدلال المساواة واستدلال بْرنولي(*) من ن إلى ن + 1، ومبادئ حساب الاحتمالات الخ.. هي بالضبط قوانين ذات دقة مطلقة. وكل تفسير يريد أن ينسب إليها شيئا ما غامضا وأمبيريا يخضع قيمتها «لظروف» غامضة ويقلب رأسا على عقب معناها الحقيقي. فهي بوضوح قوانين صحيحة وليست قواعد «محض أمبيرية» أي تقريبية.

وإذا كانت الرياضة المحض، على ما يظن لُتْسه، مجرد فرع من المنطق تطور بشكل مستقل فإن الثروة التي لا تنفد من القوانين محض الرياضية ستنتمي عندها هي أيضًا إلى فلك القوانين المنطقية الدقيقة الذي أشرنا إليها للتو. وفي الاعتراضات جميعها التي قد تحضر لاحقا، سيكون أمام ناظرينا، عبر فلك القوانين المنطقية، فلك الرياضة المحض أيضًا.

ثانيا. لو أن أحدهم، لكي يفلت من الاعتراض الأول، أخذ ينكر عدم الدقة الثابت في القوانين السيْكولجيّة وأراد أن يؤسس معايير الصنف الذي ميزناه للتو على قوانين طبيعية للتفكير مزعومة دقيقة، فإنه لن يتقدم بنا أكثر قط.

لا يُعرف أي قانون طبيعي قط قبليًّا، ولا يمكن أن يُؤسَّس على رئيان. والطريقة الوحيدة لتأسيس قانون كهذا وتسويغه هو الاستقراء من وقائع أمبيرية

(*) BERNOULLI

جزئية. والحال، إن الاستقراء لا يدعّم الصلاح المطلق للقانون بل فقط أرجحية هذا الصلاح المتفاوتة؛ إن الأرجحية وليس القانون هي المسوَّغة هنا برئيان. واستنادا إليه، ستكون القوانين المنطقية هي أيضًا، ومن دون استثناء، بالضرورة ذات قيمة احتمالية وحسب. وعلى العكس لا شيء يبدو أكثر بداهة من أن القوانين «محض المنطقية» هي في مجملها صالحة قبليًّا. وهي تلقى تعليلها وتسويغها ليس بواسطة استقراء بل بواسطة بداهة واجبة. وما هو مسوغ رئياناً ليس مجرد احتمالات لصلاحها بل صلاحها المطلق أو حقيقتها إياها.

لا يعني مبدأ التناقض أنه يُفترض عدّ واحد من الحكمين المتناقضين صائبا والآخر مخطئا؛ ولا تعني صيغة Barbara(*) [بربرا] أنه، حين تكون القضيتان من الصورة هذه: «كل أ هي ب» و «كل ب هي ج» صادقتين، يُفترض عدّ القضية التي من الصورة هذه: «كل أ هي ج»، أيضًا صادقة. والأمر هو على هذا النحو في الحالات الأخرى جميعها بما في ذلك ميدان القضايا الرياضية المحض. وإلا لما أمكن تصوّر *إمكان* أن افتراضنا لا يكون مؤيدا إلا في الحالة التي نوسع فيها حقل تجربتنا الذي يظل أبدا منحصرا كفاية. ولربما كانت قوانينا المنطقية عندها مجرّد «تقريبات» من قوانين الفكر الصالحة حقا إنما التي لا تُبلغ منّا. إن مثل هذه الإمكانات ستفحص بجد وتحديدا بصدد القوانين الطبيعية. فعلى الرغم من أن قانون الجاذبية يستعين باستقراءات وتحقيقات تامّة جدا فليس هناك أي فيزيائي في أيامنا لا ينظر إليه بوصفه قانونا ذا صلاح مطلق. وبالمناسبة تجرب صيغ جديدة للجاذبية؛ فقد بُرهن، على سبيل المثال، أن قانون ڤبر(**) الأساسي حول الظاهرات الكهربائية يمكن أن يمثُل كقانون أساسي للجاذبية. والعامل الفارق بين هاتين الصيغتين يؤدي بالضبط، في القيم الحسْبية، إلى فروقات لا تتخطّى فلك أخطاء المشاهدة التي لا مفرّ منها. والحال، إنه يمكن تصوّر عدد لا متناه من مثل هذه العوامل، ونعلم أيضًا قبليًّا أن عددا لا متناهيا من القوانين يمكن ويجب أن يعطي الحصائل نفسها التي يعطيها قانون نيوتن في الجاذبية (الذي لا يفرض نفسه

(*) أو صورة القياس الأولى : الكلي الموجب

(**) VEBER

علينا إلا بفضل بساطته الخاصة)؛ ونحن نعلم أن مجرد البحث عن قانون وحيد صحيح لن يكون له معنى معقول، بسبب عدم الدقة التي لا يمكن أن تعالجها قط مشاهداتنا. ذاك هو الوضع في العلوم الأمبيرية الدقيقة. لكن ليس قط في المنطق. فما هو في الحالة الأولى إمكان مسوّغ يتحول هنا إلى خُلف ظاهر. لدينا بالفعل رئيان لا بمجرد الاحتمال، بل بحقيقة القوانين المنطقية. ونبصر مبادئ علم القياس واستقراء بْرنولي وحساب الاحتمالات وعلم الحساب العام الخ. ، أي أننا نلقف فيها الحقيقة بعينها؛ وليس ثمة معنى هنا للحديث عن فلك اللادقة ومجرد الاحتمالات الخ. . والحال، إن النتيجة التي يؤدي إليها التعليل السيْكولُجي للمنطق هي خلف وأن هذا التعليل نفسه هو خلف.

يعجز الحجاج السيْكولُجي الأكثر قوة أمام الحقيقة إياها التي ندركها رئيانا؛ ولا يمكن لأي احتمال أن يناضل ضد الحقيقة ولا لأي افتراض ضد الرئيان. وقد يزوغ، بالحجج السيْكولجيّة، من لا يخرج من فلك النظرات العامة. ويكفي النظر إلى أي قانون من قوانين المنطق وإلى قصده الحقيقي ورئيانيته التي بها يقبض على الحقيقة فِيّاها، لكي يتبدد الوهم.

ومع ذلك، كم يبدو معقولا ما تريد التفكرة السيْكولجيّة الطبيعية جدا أن تفرضه علينا: يقال لنا إن القوانين السيْكولجيّة هي قوانين للتعليلات. والتعليلات ـ ماذا عساها تكون سوى مسالك فكرية خاصة بالإنسان فيها تظهر الأحكام الماثلة بوصفها منتجة ضمن علاقات قياسية معيّنة، متّسمة بسمة النتيجة الضرورية. هذا السمة الضرورية هي نفسها سمة نفسية، حالة ما للذهن ولا شيء أكثر من ذلك. ومن البيّن أن كل الفيْنُمانات النفسية هذه ليست منفصلة بعضا عن بعض، بل هي خيوط مفردة لشبكة ذات تشعبات كثيرة مكونة من فيْنُمانات واستعدادات نفسية ومن مسارات عضوية أيضًا نسميها الحياة البشرية. فكيف نريد في مثل هذه الأجواء أن يحصل شيء غير التعميمات الأمبيرية؟ ماذا يمكن للسيْكولُجيا أن تعطي أكثر من ذلك؟

نجيب: لا تعطي السيْكولُجيا بالتأكيد شيئا أكثر من ذلك. ولذلك بالضبط لا يمكنها أن تعطينا تلك القوانين البديهية وجوبا وفوق-الأمبيرية من ثم والدقيقة بإطلاق، التي تشكل نواة كل منطق.

§ 22 قوانين الفكر بما هي قوانين طبيعية مزعومة تسبب التفكير العقلي بفاعليتها منفردة

ثمة مجال هنا أيضًا لاتخاذ موقف بصدد فهم شائع جدا للقوانين المنطقية يعرّف التفكير الصحيح بتطابقه مع قوانين فكرية معينة (كيفما صيغ ذلك) إنما يدفع في الوقت نفسه إلى تفسير هذا التطابق بطريقة سيْكولجيّة: بمعنى أنه كما يجب أن تصلح قوانين الفكر كقوانين طبيعية تسم ذهننا بوصفه ذهنا مفكرا، كذلك يجب أن تكمن ماهية التطابق الذي يعرّف تفكيرنا الصحيح في فاعلية قانونية فكرية محض لا يغير طبيعتها أي تأثير نفسي من أي نوع (مثال العادة والميل أو التقليد)[1].

لن نعرض هنا سوى واحدة من النتائج الخطيرة لهذا التعليم. لا يمكن لقوانين الفكر، بما هي قوانين سببيه بموجبها تصير المعارف في تعالق نفسي، أن تعطى إلا في صورة احتمالات. ولا يمكن من ثم لأي زعم أن يحكم عليه بوصفه صحيحا بيقين؛ لأن الاحتمالات المطروحة كمعيار أساسي لكل صواب يجب أن تسم كل معرفة بميسم الاحتمال وحده. ونجد أنفسنا هنا في مواجهة الاحتمالية الأكثر تطرفا. فحتى الزعم بأن أي علمان ليس سوى علمان محتمل، هو مجرّد زعم صالح احتمالا أيضًا؛ والأمر نفسه يحصل لكل زعم جديد، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وحيث إن كل درجة جديدة تقلص قليلا درجة احتمال ما يسبقها مباشرة سوف ننتهي بأن نكون جد قلقين بصدد قيمة أي معرفة. ومع ذلك، نود أن نأمل لو تجعل مصادفة سعيدة أن يكون لدرجات احتمال السلسلات اللامتناهية هذه دائما سمة «السلسلات الأساسية» عند كونتور، أي أن تكون القيمة القصوى النهائية لاحتمال أي معرفة، تُطلب محاكمتها، رقما حقيقيا > 0. ويمكن الإفلات بالطبع من سيئات الريبية هذه لو سلمنا بقوانين الفكر كمعطاة رئيانا. لكن كيف سيمكننا أن نحصل على رئيان بقوانين السببية؟

وحتى لو افترضنا أن الصعوبة هذه ليست قائمة، يمكننا أن نسأل أيضًا: أين إذًا صنع هذا الدليل على أنه من مجرد فاعلية القوانين هذه (أو أي قوانين أخرى)

(1) راجع مثالا القضايا المذكورة أعلاه تبعا لمحاولة ليبس في مهمات نظرية المعرفة.

تنجم أفاعيل الفكر الصحيح؟ وأين هي التحليلات الوصفية والوراثية التي تسمح لنا بتفسير فينمانات الفكر بصنفين من القوانين الطبيعية، بعضها يحدد حصرا مسار ذلك النوع من الأفاعيل السببية التي يحصل عنها التفكير المنطقي في حين تعيّن الأحرى في الوقت نفسه التفكير المنطقي؟ وهل لقياس تفكير ما، وفقا للقوانين المنطقية، المعنى نفسه الذي للتدليل على تشكله السببي وفقا لتلك القوانين نفسها بما هي قوانين طبيعية؟

هنا، يبدو أن بعض الخلط الذي يسهل ارتكابه قد مهد الطريق إلى الأخطاء السيْكولجيّة. يُخلط، بدءًا، بين القوانين المنطقية والأحكام مفهومة بوصفها أفاعيل حكمية بها يمكن تعرّف القوانين، ومن ثم بين *القوانين بما هي «مضامين أحكام» والأحكام هذه إياها*. هذه الأخيرة هي أحداث واقعية لها أسبابها وآثارها. في حين أن الأحكام، التي مضمونها بخاصة قانون، تؤثّر غالبًا كدواع فكرية تعين مجرى معيشاتنا الفكرية على النحو الذي تمليه هذه المضامين، أي قوانين الفكر. في مثل هذه الحالات يتكيف نظام معيشاتنا الفكرية واقترانها مع *ما* هو مفكَّر على صعيد عام في معرفة القانون الذي يحكمها. وهي حالة نوعية عينية للنظر إلى عمومية القانون. لكن إذا ما خلطنا بين القانون والأفعول الحكمي لهذا القانون ومعرفته، أي بين الأمثلي والواقعي، فإن القانون سيظهر *بوصفه قدرة* معينة لمسار فكرنا. وسيكون من السهل عندها أن نفهم أنه إلى هذا الخلط الأول سيضاف آخر، أعني الخلط بين *القانون كطرف في السببية*، والقانون *كقاعدة للسببية*. ومن المألوف لدينا، من جهة أخرى، التحدث بتوْرية عن تفسير القوانين الطبيعية بوصفها قدرات تتحكم بأحداث الطبيعية ـ كما لو أن قواعد التعالق السببي يمكن لها بدورها أن تتدخل تدخلا ذا معنى كأسباب، أي بالضبط كأطراف في هذا التعالق. هذا الخلط الخطير، بين أشياء مختلفة أساسا مثل هذا الاختلاف، قد شجعه بوضوح، شأن الحالة المعنية هنا، الخلط المعمول سلفا بين القانون ومعرفة القانون. فقد كان ينظر إلى القوانين المنطقية بوصفها دوافع نزوعية في التفكير. وكان يظن أنها تحكم بفعل سببي مجرى التفكير ـ وأنها إذًا القوانين السببية للتفكير، وأنها تعبر كيف علينا أن نفكر تبعا لطبيعة ذهننا، وأنها تسم الذهن البشري بوصفه ذهنا مفكِّرا (بالمعنى التام للفظ). فإذا تأتى لنا أن نفكر

على غير ما تطلب هذه القوانين فذلك لأننا لا نفكر بصحيح العبارة، ولا نحكم مثلما تتطلب قوانين التفكير الطبيعية أو *طبيعة ذهننا الخاصة* بما هو ذهن مفكِّر، بل تبعا لما تعيّنه قوانين أخرى، ومن جديد بعلاقات سببية متتبعين آثار العادة والهوى . . . المُلخبطة.

ويمكن لدوافع أخرى أيضًا أن تقودنا بالطبع إلى الفهم عينه. تتطلب واقعة أن كون الدَرِبين في فلك معين، مثال رجال العلم في ميادينهم، يصدرون عادة أحكاما صحيحة من وجهة النظر المنطقية، تتطلب على ما يبدو التفسير الطبيعي هذا: إن القوانين المنطقية التي بموجبها نقيس صحة التفكير تعيّن في الوقت نفسه مجرى هذا التفكير على طريقة القوانين السببية، في حين أن الانحرافات المنفصلة عن المعيار يمكن أن تُحمل ببساطة على تلك التأثيرات الملخبطة لمصادر سيْكولجيّة أخرى.

ونكتفي بمعارضة ما تقدم بالتفكرة الآتية: لنتصوّر إنسانا أمثليا يحصل عنده كل تفكير تماما كما تتطلب القوانين المنطقية، وبالطبع فإن واقعة أن التفكير يتصرف على هذا النحو يجب أن تجد تفسيرها في بعض القوانين السيْكولجيّة التي تنظّم، بطريقة معيّنة، مسار المعيشات النفسية لذلك الكائن انطلاقا من بعض «التشكيلات» الأولية. لكني أسأل: هل هذه القوانين الطبيعية وتلك القوانين المنطقية متماهية، استنادا إلى ما افترضنا؟ الرد سيكون بالسلب طبعا. فالقوانين السببية التي بموجبها على التفكير أن يسلك لكي يلبي معايير المنطق الأمثلية ليست هي هي هذه المعايير. وأن يكون كائن ما متقوما على نحو أنه لا يمكنه أن يصدر أحكاما متناقضة في أي سلسلة من الأفكار تشكل كلا، أو أن لا يمكنه أن يقوّم بأي استدلال يناقض الأنماط القياسية: لا يعني قط أن مبدأ التناقض ونمط بربرا الخ.، قانونان طبيعيان يمكن أن يفسرا لنا قوام هذا الكائن. إن مثال الآلة الحاسبة يجعلنا نفهم تماما هذا الفرق. فوضع الأرقام التي ترد وتعالقها يضبطهما قانون طبيعي بالشكل الذي تقتضيه القضايا الحسابية لتكون ذات دلالة. لكن لا يستدعي أحد قوانين الحساب لكي يفسر العمل الفيزيائي للالة بدلا من قوانين الميكانيكا. الماكينة ليست بالتأكيد ماكنة مفكّرة فهي لا تفهم نفسها بنفسها أكثر مما تفهم دلالة وظائفها. لكن من جهة أخرى، لا يمكن لماكنتنا المفكِّرة أن

تعمل بطريقة مماثلة، وعلى الأقل لأن المسار الواقعي لإحدى أفكارها يجب أن يُتعرف بالضرورة بوصفه صحيحا بفضل رئيان القانون المنطقي الذي يظهر في فكر آخر. هذا الفكر الآخر قد تكون أنتجته ماكنة التفكير نفسها أو سواها، لكن التقييم الأمثلي والشرح السببي يظلان مع ذلك متغايرين. وعلينا الا ننسى أيضًا «التشكيلات الأولى» التي لا غنى عنها للتفسير السببي إنما التي هي من دون معنى للتقييم الامثلي.

لا يعرف المناطقة السيكولجيّون هذه الفروق الأساسية، التي لا تُتجاوز البتة، بين القانون الأمثلي والقانون الواقعي، بين الضبط المعياري والضبط السببي، بين الوجوب المنطقي والوجوب الواقعي، بين الأساس المنطقي والأساس الواقعي. ولا يمكن تصوّر أي تدرّج يمكنه إقامة وسائط بين الأمثلي والواقعي. وتلك سمة من مستوى مؤسف وصل إليها الرئيان المنطقي المحض في عصرنا: أن يكون مفكر من عيار زغفرت، وبالضبط بصدد خرافة كائن أمثلي ذهنيا فحصناها للتو، يظن أن بإمكانه أن يسلّم بأن «الضرورة المنطقية هي في الوقت نفسه ضرورة واقعية تولد التفكير الحقيقي» عند ذلك الكائن، أو أن يستعمل أفهوم الإكراه الذهني لكي يفسر أفهوم «السبب المنطقي»[1]. وكذلك حين يرى فُنْت[2] في مبدأ العلة «القانون الأساسي لتعالق أفاعيلنا الفكرية» الخ... وأن تدور المسألة في الحقيقة، في الحالات هذه، على أخطاء أساسية من الوجهة المنطقية، فإن ما يلي من مباحثنا سيؤدي، على ما آمل، حتى بخالي الذهن إلى اليقين الكامل.

§ 23 نتيجة ثالثة للسيْكولجيّة ودحضها

ثالثا[3]: لو كان مصدر القوانين المنطقية المعرفي قائما في الوقائع السيْكولجيّة، ولو كانت مثالا، كما يقول عادة الفريق الخصم، تعابير معيارية عن

---

(1) SIGWARTS *Logik* I.^{3} S.259 f.

(2) WUNDT, *Logik* I^2 S. 573

(3) أنظر أعلاه § 21.

وقائع سيْكولجيّة، لكان عليها أن تكون هي نفسها ذات محتوى سيْكولُجي. وذلك بمعنى مزدوج: لكان عليها أن تكون قوانين للنفسي وأن تفترض في الوقت نفسه قيام هذا النفسي أو تنطوي عليه. والحال، إن هذا مغلوط بلا شك ويمكن أيضا تقديم الدليل على ذلك: لا يستلزم أي قانون منطقي «واقعة» أكثر مما يستلزم وجود تصوّرات وأحكام أو فينمانات معرفية أخرى. ليس أي قانون منطقي ـ بمعناه الصحيح ـ قانونا ليطاول وقائع الحياة النفسية ولا ليطاول من ثم تصوّرات (أي معيشات تصوّر) ولا أحكاما (أي معيشات حكم) ولا أي معيشات نفسية أخرى.

يقع معظم السيكولجيّين تحت تأثير تحكيمتهم العامة إلى حد يمنعهم من ان يفكروا في ان يتحققوا منها على القوانين المنطقية المعطاة بتعيّن. فإذا كان على هذه القوانين أن تكون سيْكولجيّة استنادا إلى اسس عامة، فما النفع من التدليل بالتفصيل على أنها كذلك حقا؟ ولا يُنتبه جيدا إلى أن سيْكولُجيّا متسقا مع نفسه سيكون ملزما بتفسيرات مغايرة جذريا لمعنى القوانين المنطقية الحقيقي، ولن يعرف أن هذه القوانين، المفهومة بالطبع سواء من حيث تأسيسها أو من حيث مضمونها، لا تفترض السيْكولُجي (أي وقائع الحياة النفسية) ولا تفترض كذلك في أي حال قوانين الرياضة المحضة.

ولو كانت السيْكولجيّة في الطريق الصحيح لما كان علينا، في تعليم الأقيسة، أن نتوقع سوى قوانين من هذا النوع: طبقا للتجربة، إن خلاصة من صورة س تتسم بالوجوب والضرورة، ترتبط في ظروف معينة ح بمقدمات من صورة ب. وبالتالي، كي نستنتج «بصواب»، أي كي نحصل من الاستدلال على أحكام لها هذه السمة المميزة، يجب أن نتوسل بطريقة ملائمة وأن نحرص على تحقيق الظروف ح والمقدمات المتناسبة معها؛ وهنا ستظهر الوقائع النفسية تلك بوصفها ما هو خاضع للقواعد، وفي الوقت نفسه سينطوي مضمونها أيضًا على قيامها ووجودها المفترضين في إقامة القواعد هذه. والحال، إن ليس ثمة قانونا واحدا للقياس يتناسب مع هذا النمط. ما الذي ينص عليه مثالا نمط بربرا؟ لا شيء سوى هذا: «إنه لقانون صلاح عام لجميع رموز الأصناف المختلفة *أ* ، ب، ج، إنه إذا كان كل *أ* هو ب وإذا كانت كل ب هو ج فإن أي *أ* هو أيضًا ج». وبدوره فإن «*نمط الوضع*» في صيغته الكاملة ينص هكذا: «إنه لقانون صالح لأي

قضايا *أ*، ب، وإذا كان من الصحيح أيضًا أنه إذا أ صادق، فإن ب صادق أيضًا». ليست هذه القوانين ولا جميع القوانين المشابهة أمبيرية وليست سيْكولجيّة. وصحيح أنها أنشئت في المنطق التقليدي لهدف تعيين معياري لوظائف الحكم. لكن هل تؤكد في الوقت نفسه وجود حكم واحد راهن أو أي ظاهرة نفسية أخرى؟ إذا كان ثمة واحد من هذا الرأي سنطلب إليه أن يبرهنه. إن ما هو مطلوب في قضية بوصفه مثبتا فيها يجب أن يمكن بالضرورة استنباطه بأحد أنماط القياس الصحيح. ولكن، أين هي صور القياس التي تسمح باستنباط واقعة من قانون محض؟

ولا يعترضنّ علينا أحد بأن عبارة قوانين منطقية لم تكن لتظهر في أي مكان في العالم لو لم يكن لدينا، في التجربة المعيشة الراهنة، تصوّرات وأحكام، ولو لم نكن قد جردنا منها الأفاهيم المنطقية الأساسية المتصلة بها، ولا أن وجود هذه التصوّرات أو وجود هذه الأحكام لازم في كل فهم أو زعم لقانون، وأن على هذا الوجود إذًا أن يستنتج بدوره. لأنه يكاد لا يكون ثمة حاجة إلى أن نقول هنا إن ما يحصل لا ينجم عن القانون بل عن فهم هذا القانون وعن زعمه، لكن يمكننا أن نستمد الخلاصة عينها من أي زعم كان، وأنه علينا أن نحترز من خلط الافتراضات والمقوّمات السيْكولجيّة في زعم قانون مع آونة مضمونه المنطقية.

إن «للقوانين الأمبيرية» مضمونا وقائعيا بالضبط. وهي تكتفي، بما هي قوانين غير أصيلة بأن تنص، ولنقلها بفظاظة، على أننا نعرف بالتجربة أنه، في ظروف معينة، من عادة تواجد معيّن أو تعاقب معيّن، أن يمثُل باحتمال متفاوت العظم تبعا للظروف. فهو يستلزم أن تحدث هذه الظروف وهذا التواجد والتعاقب *بالفعل*. والحال، إن القوانين الدقيقة للعلوم الأمبيرية هي ذات مضمون وقائعي. وهي قوانين لا تتعلق بوقائع وحسب، بل تستلزم أيضًا وجود وقائع.

مع ذلك لا تزال الحاجة إلى تدقيق أكبر. قد يكون للقوانين الدقيقة في صيغتها المعيارية سمة القوانين المحض وقد لا تتضمن أي محتوى وجودي. لكن، إذا ما فكرنا في التعليلات التي تستمد منها تسويغها العلمي سيصير من الواضح القول: إنها لا يمكن أن تسوغ بوصفها قوانين محض للصيغة المعيارية. إن ما هو معلل حقا ليس هو قانون الجاذبية كما ينص عليه علم الفلك بل فقط

قضية من الصورة هذه: في حالة معارفنا الراهنة ثمة احتمال، معلل بالنظر إلى مجال التجربة التي يمكن لوسائلنا الراهنة بلوغه، لأن يطبق مبدأ نيوتن، أو بصورة عامة، لأن يطبّق أحد تلك القوانين التي تشكل جزءا من التنوعية اللامتناهية من القوانين الرياضية المفهومة التي لا يمكن أن تختلف عن قانون نيوتن إلا في فلك أخطاء المشاهدة التي لا بد منها. يشوب هذه الحقيقة مضمون وقائعي بدرجة كبيرة، فهي ليست بالتالي قانونا بالمعنى الأصلي للفظ. وهي تكشف بوضوح أيضًا عن أفاهيم عدة ليست محددة إلا بغموض.

وهكذا، فإن جميع قوانين العلوم الدقيقة المتعلقة بوقائع هي قوانين صحيحة إلا أنها من وجهة نظرية المعرفة ليست سوى أوهام ممثِلنة ـ على الرغم من أن هذه الأوهام تقوم أساسا في الشيء(*). ومهمتها أن تجعل العلوم النظرية ممكنة بوصفها الأماثل الأكثر تكيفا مع الحقيقة، ومهمتها بالتالي أن تحقق، بقدر ما تسمح حدود المعرفة البشرية التي لا تتجاوز، الهدف النظري الأسمى لكل بحث علمي عن الوقائع، وتحقق أمثل النظرية الشارحة، والوحدة الناجمة عن القانونية. وبدلا من المعرفة المطلقة الممنوعة علينا، نحاول جهدنا بدءًا، بتفكير رئياني، أن نُطلّع، من ميدان المفردات والتعميمات الأمبيرية، -لِنقُل: - الاحتمالات الواجبة التي تسجل كل معرفة ممكنة البلوغ متعلقة بالواقع، وأن نحيلها، من ثم، إلى أفكار معينة دقيقة تتسم بأصالة القانون؛ وأن ننجح بذلك في بناء سساتيم كاملة صوريا لنظريات شارحة. لكن هذه السساتيم (كالميكانيكا النظرية على سبيل المثال والسمعيات النظرية والبصريات النظرية وعلم الفلك النظري الخ.،) لا يمكنها في الواقع أن تحسب إلا بمثابة إمكانات أمثلية، تقوم أساسا في الشيء، ولا تستبعد عددا لا متناهيا من احتمالات أخرى مع حصرها في حدود معينة بدقة. ـ إلا أنه ليس علينا هنا أن نتوسع أكثر حول هذه النقطة، وبدرجة أقل أيضًا حول شرح الوظائف التي تلبيها هذه النظريات الأمثلية، في ممارسة المعرفة، أقصد تدخلها في التنبؤ الصائب بوقائع مقبلة أو في استعادة وقائع ماضية، وكذلك في تطبيقها التقني في السيادة العملية على الطبيعة. ولنعد إذن إلى حالتنا.

(*) باللاتينية في الأصل cum fundamento in re

القانونية الحقة هي مجرد أمثل في ميدان معرفة الوقائع، كما أظهرنا للتو، في حين أنها، على العكس، متحققة في ميدان المعرفة «محض الأفهومية». وتنتمي قوانينا محض المنطقية إلى هذا الفلك شأنها شأن قوانين الرياضة المحض. وهي لا تستمد من الاستقراء «أصلها»، أو لكي نتكلم بدقة، تعليلها المسوِّغ. ولا تتضمن إذن أيضًا المحتويات الوجودية الملازمة لكل الاحتمالات بما هي كذلك، بما في ذلك أعلاها وأثمنها. وما تنص عليه يصلح بالتمام والكمال، وهي نفسها، في دقتها المطلقة، إنما تكون مؤسسة رئيانا وليس في بعض المزاعم المتعلقة بالاحتمالات التي من الواضح أن عناصرها تبقى غامضة. ولا يظهر أي قانون منها بوصفه واحدا من الإمكانات النظرية التي لا تحصى لفلك ما، وإن كان محددا عينيا. فالحقيقة الواحدة الوحيدة هي التي تطرد كل احتمال آخر، والتي بما هي شرعية متعرَفة رئيانا تبقى خالصة من أي واقعية سواءً لجهة مضمونها أم لجهة تعليلها.

نرى تبعا لهذه الملاحظات كم تتعالق بعمق نتيجتنا السيْكولجيّة ـ أي كون القوانين المنطقية لا تتضمن فقط مزاعم وجودية على وقائع نفسية وحسب بل يجب عليها أيضًا أن تكون قوانين لهذه الوقائع. إن دحض النقطة الأولى قد فرض نفسه بداية علينا، ويبدو أنه يستدعي في الوقت نفسه دحض الثانية جراء الحجة الآتية: مثلما أن كل قانون صادر عن التجربة وعن استقراء مستند إلى وقائع جزئية، هو قانون يتعلق بوقائع، كذلك في المقابل، فإن كل قانون يتعلق بالوقائع هو قانون مستمد من التجربة والاستقراء؛ ومن ثم وكما بينا ذلك أعلاه، فإن المزاعم ذات المضمون الوجودي لا تنفصل عن هذا القانون.

ولا نستطيع، بالطبع، أن ندرج أيضًا في هذا المكان، بين القوانين التي تتعلق بوقائع، النصوص العامة التي تنقل قضايا أفهومية محض إلى وقائع ـ أي قضايا تمثل بوصفها صلات قابلة للتطبيق كليا على قاعدة أفاهيم محضة. إذا $3 > 2$، فإن 3 كتب على هذه الطاولة هي أيضًا أكثر من 2 كتب في تلك الخزانة. والأمر هو نفسه كليا بالنسبة لأي شيء كان. والحال، إن القضية التي تتعلق بمجرد الأعداد لا تتكلم على الأشياء بل على الأعداد في عموميتها المحض ـ إن العدد 3 هو أكبر من العدد 2 ـ ويمكنها أن تطبق لا على موضّعات

فردية وحسب بل أيضًا على موضّعات «عامة» مثال أنواع الألوان والأصوات، ومختلف أنواع الأشكال الهندسية وتعميمات أخرى غير زمنية من هذا الصنف.

لو سلمنا بهذا كله لصار من المستبعد بالطبع أن يمكن للقوانين المنطقية (مأخوذة في كل محضيتها) أن تكون قوانين متعلقة بأنشطة أو منتجات نفسية.

§ 24 تتمة

قد يحاول بعضهم الإفلات من حججنا معترضين بأن القوانين الأمبيرية لا تشتق جميعها من التجربة والاستقراء. من المناسب هنا بالأحرى أن نقوم بالتفريق الآتي: تستند كل معرفة قانون إلى التجربة، لكنها لا تنجم كلها بفضل استقراء أي بذلك المسار المنطقي المعروف الذي يستمد من وقائع مفردة أو تعميمات أمبيرية من مستوى أدنى، تعميمات لها صورة القوانين. وهكذا فإن القوانين المنطقية هي بخاصة قوانين مؤسَّسة في التجربة لكنها ليست قوانين استقرائية. من *التجربة* السيْكولجيّة إنما نستخرج بالتجريد الأفاهيم الأساسية والعلاقات محض الأفهومية المعطاة لنا معها. وما نعثر عليه في الحالة الخاصة نتعرّفه بنظرة واحدة بوصفه ذا قيمة عامة لأنه مؤسس فقط على مضامين تم تجريدها. هكذا تقدم لنا التجربة وعيا لاموسّطا بقانونية ذهننا. وحيث إنه ليس بنا حاجة هنا إلى الاستقراء، فإن الحصيلة لا يعتورها نقصانه، وليس لها سمة مجرد احتمال بل سمة يقين واجب، وهي ليست محددة بطريقة غامضة بل دقيقة ولا تنطوي على أي شيء من المزاعم ذات المحتويات الوجودية.

وعلى أي حال، فإن ما يعترض علينا به هنا لا يرضينا. لا يمكن لأحد أن يزرع الشك في أن معرفة *القوانين المنطقية* من حيث هي أفعول نفسي، تفترض التجربة الخاصة، وفي أنها تجد أساسها في حدث علمي. لكن علينا أن نحترس من الخلط بين «افتراضات» سيْكولجيّة و«أسس» سيْكولجيّة لمعرفة القانون، وبين الافتراضات المنطقية والعلل أو المقدمات المنطقية للقانون؛ ومن أن نخلط من ثم بين التبعية السيْكولجيّة (مثالا في نشأة المعرفة هذه) والتعليل والتسويغ المنطقيين. يخضع هذان الأخيران، رئيانا، للعلاقة الموضوعية بين المبدأ والنتيجة، في حين ترجع الأولى إلى التعالقات النفسية للتواجد والتعاقب. لا يمكن لأحد أن يزعم

بجِدّ أن الحالات العينية الخاصة التي تقع أمام أعيننا والتي على قاعدة منها يتحقق رئيان القانون، تقوم بوظيفة العلل المنطقية والمقدمات كما لو أن بإمكان كلية القانون أن تحصل عن وجود واقعة مفردة. وقد يتطلب اللقف الحدسي للقانون سيْكولُجيًّا مرحلتين: الأخذ بالاعتبار مفردات الحدس، ورئيان القانون المتصل به. لكن من الوجهة المنطقية، ليس ثمة سوى مرحلة واحدة. ليس مضمون الرئيان نتيجة يمكن أن نستمدها من مفردية ما.

كل معرفة «تبدأ مع التجربة» لكن ذلك لا يعني أنها «تشتق» من التجربة. ما نزعمه هو أن كل قانون يتعلق بوقائع يشتق من التجربة، مما يستلزم بالضبط أنه لا يمكن أن يعلَّل إلا باستقراء ناجم عن تجارب مفردة. وإذا كان صحيحا أن ثمة قوانين تدرك رئيانا فإنه لا يمكنها إذن أن تكون (بلاتوسط) قوانين تتعلق بوقائع. وأينما تم حتى الآن التسليم بإمكان حدس لاموسّط لقوانين تتعلق بوقائع، تبين أنه تم الخلط بين قوانين صحيحة تتعلق بوقائع أي بقوانين التواجد والتعاقب وبين قوانين أمثلية فيها تكون الصلة، مع أي متعين أيا كان في الزمان، غريبة فيَّاها؛ أو بين قوة القناعة الحية التي تتضمنها التعميمات الأمبيرية المألوفة لدينا وبين الرئيانية التي نعيشها في ميدان الأفهومي المحض وحسب.

وإذا كانت حجة من هذا الصنف ليست بذات قيمة حاسمة، فسيمكنها على الأقل أن تزيد من قوة حجج أخرى. لنضف أيضًا حجة أخرى بعد.

يصعب إنكار أن جميع القوانين محض المنطقية هي ذات سمة واحدة بعينها؛ فإذا أمكننا أن ندلل على أنه يمتنع تصوّر بعض منها بوصفها قوانين أمبيرية سيصح الأمر بذلك على القوانين الأخرى جميعا. والحال، إنه يوجد من بين القوانين ما يتعلق بحقائق بعامة، وتكون فيها من ثم «الموضّعات» التي أخضعناها للحقائق. نسلم، مثالا، بأن كل حقيقة *أ* نقيضها ليس بحقيقة، ونسلم بصدد زوج الحقائق *ا*، ب، بأن اقتراناتهما المتصلة أو المنفصلة[1] هي أيضًا حقائق. وإذا كانت ثلاث حقائق *أ*، ب، ج، على علاقة من حيث تكون أ علة ب و ب علة

(1) أفهم بذلك معنى القضايا (أ أو ب) أي واحدة منهما صادقة. مما لا يستدعي أن واحدة منهما وحسب هي صادقة.. أي بحسب الحالات لا تكونان صادقتين معا.

ج، فإن أ هي أيضًا علة ج الخ. . لكن من الخلف أن ننعت القوانين المتعلقة بالوقائع بأنها قوانين تنطبق على حقائق بما هي كذلك. لا تكون أي حقيقة واقعة شيئا ما متعينا في الزمان. وقد تعني الحقيقة أن مطلبا ما، أن مطلوبا ما يوجد، أن تبدلا ما قد حصل الخ. . لكن الحقيقة نفسها تتخطى كل زمنية، أي أنه ليس ثمة من معنى يمكن أن نحمله على وجود زمني، على ظهور أو اندثار. هذا الخلف يرتسم بأكبر وضوح ممكن فيما يتعلق بقوانين الحقيقة إياها. فلو كانت قوانين للواقع ستكون قواعد لتواجد الوقائع أو تعاقبها، أعني حقائق. وسيكون عليها هي نفسها أي بما هي حقائق أن تخرج من الوقائع التي تخضعها للقاعدة. وسيملي قانون معين على هذا النحو ظهور بعض الحقائق واندثارها، وقائع مسماة حقائق ومن بين هذه الوقائع يجب أن يوجد إذن القانون إياه بوصفه واقعة من بين وقائع أخرى. وسيولد القانون أو يكف عن الوجود وفقا للقانون ـ وسيكون ذلك بمثابة خلف واضح. وسيكون الأمر كذلك فيما لو شئنا أن نفسر قانون الحقيقة بوصفه قانون تواجد وبوصفه واقعه مفردة في الزمان، ومع ذلك بوصفه قاعدة عامة معينة لأي كائن زمني. إن مثل ضروب الخلف هذه[1] لا مفر منها عندما لا نلاحظ أو لا نفهم الفرق الأساسي، بحقيقة معناه، بين الموضوعات الأمثلية والموضوعات الواقعية، ومن ثم الفرق بين القوانين الأمثلية والقوانين الواقعية. وسنرى بلا توقف من جديد أن الفرق هذا حاسم بالنظر إلى الأسئلة المتنازع فيها بين المنطق السيْكولُجيّ والمنطق المحض.

(1) راجع الشروحات السستامية للفصل V التي تظهر الخلف الريبي والنسبوي معا لكل تصوّر يخضع القوانين المنطقية لوقائع.

الفصل الخامس

التفسير السيْكولجيّ للمبادئ المنطقية

§ 25 مبدأ التناقض في تفسير مل وسبسنر السيْكولُجي

لاحظنا أعلاه أن فهما مستخلصًا من القوانين المنطقية بوصفها قوانين للمطلوبات النفسية الواقعية، يجب أن يؤدي إلى تفسيرات خاطئة ماهويًا لتلك القوانين. لكن المنطق السائد يتراجع بعامة أمام هذه الخلاصة بصدد النقاط هذه كما بصدد النقاط الأخرى جميعا. وأكاد أقول إن السيْكولجيّة لا تعيش إلا من عدم الاتساق هذا، وأن تفكير ذلك منطقيا حتى النهاية يؤدي إلى صرف النظر عن الأمر لو لم تكن الأمبيرية المغالية لتقدم مثالا بارزا عن كيف يمكن للتحكيمات أن تكون متجذرة بصلابة أكثر بكثير من أوضح شهادات الرئيان. تستمد السيْكولجيّة أدق النتائج، بمنطق شجاع إنما فقط لكي تربطها في تعليم واحد مليىء بالتناقض. إن ما أثرناه ضد الموقف المنطقي المعترض عليه ـ أعني إن الحقائق المنطقية بدلا من أن تكون قوانين قبلية ودقيقة بإطلاق، ومن طبيعة محض أفهومية ستكون بالأحرى احتمالات متفاوتة الغموض مؤسسة على التجربة والاستقراء ومتعلقة ببعض وقائع حياة الإنسان النفسية ـ هو بالضبط (وربما باستثناء أننا نهمل تشديده على سمته الغامضة) التعليم الصريح للأمبيرية. وربما ليس من مهمتنا أن نخضع توجه نظرية المعرفة هذا إلى نقد شامل. لكن ما له عندنا أهمية خاصة هو تلك التفسيرات السيْكولجيّة للقوانين المنطقية، التي نشأت في هذه المدرسة والتي أسهمت، فيما يتعدى مجالها، في نشر ترائيات خداعة[1].

(1) يتضمن تذييل هذا المقطع والمقطع اللاحق مناقشة عامة للهنات الأساسية التي هي مبدئيا =

يعلّم ج. س. مل[1]، كما هو معلوم، أن مبدأ التناقض «هو أحد التعميمات المستمدة من التجربة الأكثر قدما والأكثر عفوية». وهو يرى أن تأسيسه الأصلي يقوم «في أن الاعتقاد واللااعتقاد هما حالتان ذهنيتان مختلفتان» تتنابذان. الأمر الذي تظهره لنا ـ كما يتابع حرفيا ـ أبسط مراقبة لذهننا. فإذا ما انصرفنا إلى مراقبة الخارج، سنجد هنا أن الضوء والظلمة، الصخب والسكون، المساواة والتفاوت، القبل والبعد، التعاقب والتزامن، وباختصار كل ظاهرة موجبة مع نفيها هما ظاهرتان مختلفتان على علاقة تضاد واضحة وأن إحداهما هي دائما غائبة حين تكون الأخرى حاضرة. يقول: «أحسب المسلمة المعنية بمثابة تعميم مستمد من الأشياء الواقعية جميعها».

يبدو مل الدقيق في الغالب، حين يدور الأمر على الأسس المبدئية لتحكيماته الأمبيرية، وكأن الآلهة قد تخلت عنه. وهكذا، ثمة شيء واحد يعرض هنا بعض الصعوبات: هو فهم كيف يمكن لمثل هذا التعليم أن يقنع أيا كان، وما يفاجئنا أولا هو الغلط الواضح للتعليل الذي بموجبه يكون مبدأ: أن عبارتين متناقضتين لا تصدقان معا وتتنابذان بهذا المعنى: تعميماً مستمداً من «الأشياء الواقعية» أعني أن النور والظلمة، الصخب والسكون الخ.، هي أي شيء ممكن باستثناء كونها قضايا متناقضة. ولا يمكن بأي شكل أن نفهم كيف يقيم مل اقترانا بين هذه الوقائع المزعومة للتجربة والقانون المنطقي. وننتظر عبثا إيضاحات من التوسيع الموازي الذي نجده في كتاب مل الجدالي ضد هملتُن. فهو يورد مؤيدا «القانون الثابت بإطلاق» الذي افترضه سبنسر الذي يفكر مثله، في أساس المبدأ المنطقي، أعني «إن ظهور أي نمط موجب للوعي لا يمكن أن يحصل من دون نبذ النمط السالب المتضايف؛ وإن النمط السالب لا يمكن أن يحصل من دون نبذ النمط الموجب المتضايف»[2]. لكن، من لا يدرك أن هذه القضية تشكل

= هنات الأمبيرية، ومناقشة دفعت إلى أقصى ما يمكن أن نأمل بحيث تصلح لمقاصدنا الأمثلية في المنطق.

(1) *المنطق*، الكتاب II، الفصل VII، § 4.

(2) Mill, An Examination ch. XXI. § 491. يرجع سبنسر بقلة انتباه بالتأكيد، إلى مبدأ الثالث المرفوع بدلا من مبدأ التناقض.

مجرد تحصيل حاصل، لأن التنابذ المتبادل متضمن سلفا في تعريف الحدود المتضايفة: «ظاهرة موجبة» و «ظاهرة سالبة»؟ ليس مبدأ التناقض على العكس تحصيل حاصل. إن تعريف القضايا المتناقضة لا يستدعي أن تكون متنابذة ولا حتى أن تكون كذلك وفقا للمبدأ المذكور، والعكس مع ذلك ليس صحيحا: كل زوج من القضايا التي تتنابذ ليس زوجا من القضايا المتناقضة ـ مما يثبت كفاية أن مبدأنا يجب ألا يُخلَط مع تحصيل الحاصل هذا. ومل نفسه لا يريد هو أيضًا أن يفهمه بوصفه تحصيل حاصل لأنه سيكون عندها ناجما بالاستقراء وحسب عن التجربة.

على أي حال، فإن مقاطع أخرى من مل ستسمح لنا بأن نوضح المعنى الأمبيري لهذا المبدأ أكثر مما تفعله الإحالات التي قلما تُفهم عن اللاتواجد القائم في التجربة الخارجية؛ وأريد بخاصة أن أتكلم على تلك المقاطع التي يناقش فيها ما إذا كان يمكن أن ينظر إلى المبادئ المنطقية الثلاثة الأساسية بوصفها «ضرورات لازمة للتفكير»، وبوصفها «جزءا أصليا من تكويننا الذهني» وبوصفها «قوانين لتفكيرنا عن بنية الذهن الفطرية»، أو لا تكون قوانين للتفكير إلا «لأننا ندرك أنها حقيقة الظاهرة الملاحظة كليا» ـ وذاك سؤال لا يريد مل مع ذلك أن يحسمه بطريقة إيجابية. هاكم ما نقرأه بصدد هذه القوانين: « قد يمكن للتجربة أو لا يمكنها أن تخلخل القوانين، لكن ظروف وجودنا تحرمنا من التجربة اللازمة لخلخلتها. وعليه، فإن أي إثبات يتضارب مع واحد من تلك القوانين ـ ومثالا أي قضية تثبت تناقضا بصدد موضوع ملغى كليّا من فلك تجربتنا، هي غير قابلة للتصديق. وتصديق مثل هذه القضية هو، في قوام الطبيعة الراهن، ممتنع كواقعة ذهنية»[1].

نستنتج من ذلك أن التضارب الذي يعبر عن نفسه في مبدأ التناقض، أعني أن لا تكون القضايا المتناقضة صادقة معا، يؤوله مل بوصفه عدم تلاؤم لتلك القضايا في اعتقادنا. وبعبارات أخرى: يحل محل *كوْن هذه القضايا ليست صادقة*

---

(1) م ن. صفحة 491. «التصديق تعميم لفعل ذهني، ولتكرار متصل لا يمكن الاستغناء عنه في التعليل».

معا، *اللاتلاؤم الواقعي* للأحكام ذات الصلة. ذاك ما هو على تناغم أيضًا مع الزعم الذي يكرره مل بأن كل أفاعيل الاعتقاد هي وحدها الموضوعات التي يمكن أن نصفها بالصدق والكذب بالمعنى الصحيح لهذين اللفظين: لا يمكن *لأفعولي اعتقاد يتقابلان تناقضيا أن يتواجدا* ـ على هذا النحو ينبغي أن نفهم المبدأ.

§ 26 تفسير مل السيْكولُجي لمبدأ التناقض لا يؤدي إلى أي قانون بل إلى أكثر القضايا التجربية غموضا وأقلها علمية·

هنا تبرز الاعتراضات من كل نوع. وبدءًا، إن نص المبدأ هو بالتأكيد غير تام. ففي *أي ظروف* يجب علينا أن نسأل ما إذا كان من الممكن أن يتواجد أفعولا اعتقاد متضادين؟ يعلم كل واحد أن الأحكام المتضادة يمكن أن تتواجد عند أفراد مختلفين. علينا إذًا، عندما نشرح في الوقت نفسه معنى التواجد الحقيقي، أن نعبر بطريقة أكثر دقة كما يأتي: عند الفرد نفسه أو بالأحرى في الوعي نفسه، لا يمكن لأفاعيل الاعتقاد المتناقضة أن تتواجد في أي برهة زمنية مهما قصرت؛ لكن هل يشكل هذا قانونا حقا؟ هل لنا الحق فعلا أن ننص عليه بوصفه كلية لا محدودة؟ وأين هي الاستقراءات السيْكولجيّة التي تسوغ تبنّيه؟ أليس ثمة من أناس، ألم يوجد من أناس، ألا يزال يوجد أيضًا أناس يحسبون زعمين متضادين صادقين معا، أناس مسكونين بسفسطة ما مثالا؟ هل قمنا بأبحاث علمية لنعلم ما إذا كانت مثل هذه الأشياء تحصل عند المجانين وتتعلق ربما بمزاعم متناقضة؟ وما هو الأمر في حالة التنويم المغناطيسي والهذر الخ..؟ وهل يصدق القانون أيضًا على الحيوان؟

قد يحصر الأمبيري «قانونه» بإضافات خاصة للإفلات من الاعتراضات هذه بأن يقول، مثالا، إن القانون لا يزعم أن يطبق إلا على الأفراد من النوع البشري السوي وعلى الحالة الذهنية السوية. لكن تكفي إثارة السؤال عن التعريف الدقيق لأفهوميْ «فرد سويّ» و«حالة ذهنية سوية» لنتعرف كيف يصير مضمون القانون الذي سنشتغل عليه منذ الآن، معقدا وغير دقيق.

ولن يكون من الضروري الذهاب أبعد في هذه الملاحظات (على الرغم من

أن العلاقة الزمنية المتدخلة في القانون تستحق أن نتوقف قليلا عندها على سبيل المثال): قد تكون هذه الملاحظات كافية تماما لتدعيم الخلاصة المدهشة القائلة إن مبدأ التناقض المألوف جدا لدينا والذي حسبناه دائما بمثابة قانون بديهي، ودقيق إطلاقًا وصالح كليا، هو في الحقيقة نموذج قضية غير دقيقة بفظاظة ومن دون قيمة علمية، وأنه لم يرفع إلى مستوى الافتراض المعقول إلا بعد أن حولت تصحيحات مختلفة مضمونه المزعوم دقيقا إلى مضمون غامض تماما. ويجب بالتأكيد أن يكون الأمر على هذا النحو لو كان للأمبيرية الحق في أن تؤوِّل اللاتلاؤم الذي يتكلم عليه هذا المبدأ بوصفه لاتواجدا حقيقيا للأحكام المتناقضة، وأن تؤوّل من ثم هذا المبدأ نفسه بوصفه تعميما سيْكولجيّا أمبيريا. ولا تكلف الأمبيرية المستندة إلى مل نفسها عناء تحديد هذه القضية غير الدقيقة بفظاظة، ولا عناء تأسيسها علميا. وهي تتخذها كما تمثُل، على نحو مغلوط بقدر ما يحق لنا أن نتوقع من «أقدم التعميمات المستمدة من التجربة وأسهلها على الفهم» أي من تعميم فظ من التجربة قبل العلمية. وهنا بالضبط، حيث تدور المسألة على الأسس الأخيرة لكل علم، نريد أن نتوقف مع الأمبيرية الساذجة هذه، مع آلية تداعيها العشوائية. قناعات صادرة عن إواليات سيْكولجيّة من دون أي رئيان، ومن دون أي تسويغ آخر سوى التحكيمات الشائعة كليا التي، بسبب من مصدرها، ليست محددة بطريقة ثابتة ودائمة والتي، إن أخذناها حرفيا، تتضمن ما هو خاطئ بلا شك ـ تلك هي الحجج الأخيرة التي تقدم لنا لتسويغ كل معرفة علمية بالمعنى الدقيق للفظ.

ومع ذلك، لن نلح أكثر على هذه النقطة. في المقابل، من المهم العودة إلى الخطأ الأساسي لنظرية خصومنا، لنسأل ما إذا كانت القضية هذه حول أفاعيل الاعتقاد، وأيا كانت صيغتها، هي حقا القضية التي تستخدم في المنطق. إنها تنص هكذا: ضمن بعض الشروط الذاتية س (غير المستكشفة عن كثب للأسف وغير المعرّفة على نحو تام) لا يمكن لأفعوليْ اعتقاد متضادين مثال «نعم» و«لا» أن يتواجدا معا في وعي واحد. هل هذا ما يصبو إليه المناطقة حقا حين يقولون «لا تصدق قضيتان متناقضتان معا»؟ يكفي أن ننظر إلى الحالات التي فيها نستعمل هذا القانون بهدف تنظيم وظائف الحكم، لنتعرف أن دلالته هي أمر آخر تماما.

فهو ينكر بوضوح، في صورته المعيارية، ما يأتي وليس شيئا آخر: أيا تكن أزواج الأفاعيل الاعتقادية المتناقضة ـ سواء انتمت إلى الفرد نفسه أم توزعت على أفراد مختلفين، سواء تواجدت في برهة زمنية واحدة أم فصلتها برهة زمنية أخرى ـ فمن الصحيح صحة مطلقة وبلا استثناء، أن طرفي كل زوج ليسا صحيحين معا، أي ليسا مطابقين للحقيقة. أظن أيضًا أنه، حتى من الجانب الأمبيري، لا يمكن أن نضع صلاح هذا المعيار موضع الشك. على أي حال، حيث يتكلم المنطق على قوانين التفكير فإنه يدل فقط على الثانية أي على القانون المنطقي، وليس على «قانون» السيْكولُجيا الغامض ذاك، والمختلف تماما من حيث المضمون والذي لم يجد حتى الآن صيغة له.

تعقيب على الفقرتين الأخيرتين حول بعض العيوب المبدئية للأمبيرية

قد يبدو من السائغ هنا أن نتوقف قليلا عند الأخطاء الأساسية للأمبيرية، بالنظر إلى العلاقة الحميمة بين الأمبيرية والسيْكولجيّة. لا تقل الأمبيرية المتطرفة بوصفها نظرية للمعرفة، خلفا عن الريبية المتطرفة. فهي تلغي *إمكان تسويغ عقلي للمعرفة الموسطة* وتُلغي في الوقت نفسه *إمكانها نفسه* بوصفه إمكان نظرية معللة علميا[1]. وهي تسلم بوجود معارف موَسّطة تشتق من تعالق تعليلات ولا تنكر أن ثمة مبادئ تعليلية. وهي لا تقر فقط بإمكان المنطق بل تذهب أيضًا إلى حد بنائه. والحال، إنه إذا كان كل تعليل يستند إلى مبادئ يعمل وفقها وإذا كان لا يمكن لتسويغه الأقصى أن يتحقق إلا باللجوء إلى هذه المبادئ، فإن هذا سيؤدي بنا إما *إلى دور منطقي* وإما إلى *تراجع* إلى ما لا نهاية إذا ما كان بالمبادئ التعليلية نفسها حاجة إلى أن تعلل من جديد. تحصل الحالة الأولى حين تكون المبادئ التعليلية التي تشكل جزءا من تسويغ المبادئ التعليلية، متماثلة مع هذه المبادئ الأخيرة نفسها. وتحصل الثانية حين تكون الأولى والأخرى

(1) وفقا لإفهوم الريبية الغالب الذي نتوسع به في الفصل السابع، تتميز الأمبيرية إذن بوصفها نظرية ريبية. يطبق ويندلبند عليها تطبيقا سديدا جدا العبارة الكنطية «محاولة من دون أمل» بالقول إنها محاولة يائسة «لتأسيس ما يفترض النظرية الأمبيرية بنظرية أمبيرية» .(Präludien1 S. 261)

مختلفة في كل مرة من جديد. من البديهي إذا، أن مصادرة تسويغ مبدئي لكل معرفة موسطة لا يمكن أن يكون لها معنى ممكن إلا إذا كنا قادرين على تعرف بعض المبادئ الأخيرة التي إليها تستند في نهاية التحليل. وعلى كل تعليل، برئيان وبلا توسط. وعلى كل كالمبادئ التعليلية المسوِغة الممكنة من ثم، أن يمكنها أن تعود، بطريق الاستنباط، إلى بعض المبادئ الأخيرة البديهية بلا توسط وذلك من حيث إن مبادئ الاستنباط هذه يجب أن تكون هي نفسها مندرجة من دون استثناء تحت هذه المبادئ.

والحال، حيث إن الأمبيرية المتطرفة لا تولي ثقة أصلا إلا للأحكام الأمبيرية المفردة (ومن دون أي نقد لأنها لا تأخذ بالحسبان الصعوبات التي تطاول بالضبط تلك الأحكام المفردة وعلى نطاق جد واسع) فإنها ترفض بذلك إمكان تسويغ عقلي للمعرفة الموسَطة، وبدلا من الإقرار بأن المبادئ الأخيرة التي يخضع لها تسويغ المعرفة الموسَطة هي بداهات لا توسط فيها ومن ثم حقائق معطاة، فإنها تظن أنه من الأفضل إشتقاقها من التجربة والاستقراء أي تسويغها بطريقة موسَّطة. وإذا ما سألنا: ما هي مبادئ الاستنباط هذا الذي يسوغها؟ ستجيب الأمبيرية التي تمنعت عن اللجوء إلى مبادئ عامة بديهية بلا توسط، باللجوء على العكس إلى التجربة اليومية الساذجة وغير النقدية. وتظن أنها تحصِّل كرامة أعلى لهذه التجربة اليومية بتفسيرها سيْكولُجيا على غرار هيوم. وهي تخفي بذلك أنه إذا لم يكن هناك قط أي تسويغ بالرئيان لفروض موسّطة، ومن ثم أي تسويغ لمبادئ عامة بديهية بلا توسّط تنجم عنها التعليلات المناسبة، فإن كل نظرية الأمبيرية التي تستند إلى معرفة موسّطة ستكون هي نفسها عارية من كل تعليل عقلي وستكون بذلك فرضا اعتباطيا ليس له من قيمة أكثر مما لأول تحكيمة واردة.

ومن الغريب أن تولي الأمبيرية ثقتها نظريةً مكونةً من مثل هذه الحماقات أكثر مما تولي مسلمات المنطق وعلم الحساب الأساسي. وبوصفها سيْكولجيّة أصيلة تُظهر أينما كان ميلا إلى خلط النشأة السيْكولجيّة لبعض الأحكام العامة من التجربة مع تسويغها بسبب من «بساطتها الطبيعية» المزعومة على الأرجح.

وتجدر ملاحظة أن المسألة لا تمثل على نحو أفضل بالنسبة إلى أمبيرية هيوم الملطَّفة، وهو حاول أن يبقي فلك المنطق والرياضة المحض (رغم كل السيْكولجيّة التي تخلخلها بدورها) بوصفه مسوغا قبليًّا، ولم يخضع للتفسير الأمبيري الا علوم الوقائع. وتبدو هذه الوجهة في نظرية المعرفة غير قابلة للتأييد، بل خرقاء أيضًا؛ وذلك ما يدلل عليه اعتراض شبيه بذلك الذي رفعناه أعلاه في وجه الأمبيرية المتطرفة التي لا تقبل

أحكام الوقائع الموسّطة ـ على ما يمكن أن نلخص به معنى نظرية هيوم ـ وذلك بصورة عامة تماما، *أيَّ تسويغ عقلي بل تقبل فقط تفسيرا سيْكولجيّا*. ويكفي أن نثير مسألة ماذا سيحل عندها بالتسويغ العقلي للأحكام السيْكولجيّة (حول العادة وتداعي الأفكار الخ) التي إليها تستند هذه النظرية نفسها والاستدلالات الواقعية التي تستخدمها هي، يكفي كي نتعرف على الفور التناقض البديهي القائم بين معنى القضية التي تحاول النظرية أن تبرهنها ومعنى الاستنباطات التي تود استخدامها لهذه الغاية. إن المقدمات السيْكولجيّة للنظرية هي نفسها كموم وقائع موثَّقة وتفتقر بالتالي إلى كلّ تسويغ عقلي بمعنى الطرح المطلوب برهنته. بعبارات أخرى، تفترض دقة النظرية خلف المقدمات، ودقة المقدمات خلف النظرية (أو الطرح). (ونظرية هيوم هي إذًا أيضًا نظرية ريبية ببليغ المعنى الذي سنعرفه في الفصل السابع).

§ 27 اعتراضات مماثلة على التفسيرات السيْكولجيّة للمبدأ المنطقي الالتباسات بوصفها مصدرا للخطأ

من السهل أن نفهم أن الاعتراضات من نوع تلك التي أثرناها في المقاطع الأخيرة يجب أن تطاول أي تفسير سيْكولجي مغلوط كان لقوانين الفكر المذكورة وللقوانين التابعة لها جميعا. ولن يفيد في شيء السعي إلى تجنب تطلبنا لتعريفٍ وتعليلٍ بالتلويح بـ«ثقة العقل بنفسه» أو بالبداهة الملازمة للتفكير المنطقي. إن رئيانيةَ القوانين المنطقية تظل ثابتة. لكن ما إن نفسر محتواها الفكري بعدّه محتوى سيْكولجيّا حتى نعدِّل كليا معناها الأصلي المقترن برئيانيتها. ونعمل حينها، كما رأينا، من قوانين دقيقة تعميماتٍ أمبيرية غامضة يمكن أن تكون ذات صلاح ما شرط أن نأخذ بالحسبان بدقة فلك تعينها، لكنها ستكون بعيدة جدا عن أي بداهة. وأولئك الذين يبلورون نظرية للمعرفة سيْكولجيّة، تبعا لميل تفكيرهم الطبيعي، قد يفهمون، إنما من دون أن يلقفوا بوضوح، جميع القوانين المعنية بمعناها الموضوعي *بدءًا* ـ أي قبل أن يباشروا فن تفسيرهم الفلسفي. لكنهم يقعون، من ثم، في عدم الاستناد إلى البداهة المتصلة بخاصيّ المعنى هذا والضامنة صدق القوانين المطلق، في سعيهم إلى تفسيرات مغايرة ماهويّا يعتقدون أن بإمكانهم أن ينسبوها ضمنا إلى صيغ القانون في تفكرة إضافية. وإذا كان من

السائغ، في ظرف معين، أن نتكلم على رئيان نعي فيه الحقيقة إياها، فإن ذلك سيكون على الأرجح بصدد المبدأ القائل إن قضيتين متناقضتين لا تكونان صادقتين معا في الوقت نفسه؛ وأضيف: إن كان علينا أن ننكر على هذا الكلام أن يسوَّغ فذلك بالضبط ما يحصل بصدد كل إعادة تفسير نفسية للمبدأ نفسه (أو لما يعادله)، مثال أن «الإثبات والنفي يتنابذان في التفكير»، وأن «الأحكام المعروفة بوصفها متناقضة لا يمكن أن تتواجد معا في وعي واحد بعينه»[1]، وأنه يمتنع علينا أن نركن إلى تناقض صريح[2]، وأن لا أحد يمكنه أن يقبل أن شيئا يمكنه أن يكون ولا يكون معا الخ..

وكي نبدد كل غموض، نتوقف لحظة لتفحص هذه الصيغ البراقة. إذا ما نظرنا عن كثب سنلاحظ على الفور التأثير المنجب للالتباسات المعنية هنا والتي كانت سبب خلط القانون الحقيقي أو أي قانون كان من معادلات معيارية مساوية له، مع مزاعم سيْكولجيّة. والأمر هو على هذا النحو بصدد أولى الصيغ التي ذكرناها للتو: في التفكير يتنابذ الإثبات والنفي. إن لفظ التفكير، الذي يتضمن بمعناه الأوسع كل الوظائف الذهنية، يستخدم بالأحرى في مصطلحات كثير من المناطقة للدلالة على التفكير العقلي والمنطقي، وبالتالي على الحكم الصحيح. فأن يتنابذ النعم واللا في الحكم الصحيح، ذاك أمر بديهي؛ لكننا نقول بذلك مجرد قضية سيْكولجيّة بوصفها مساوية لقضية منطقية. فهي تنص على أن أي حكم لن يكون حكما صحيحا حين يكون فيه الشيء نفسه مثبتا ومنفيا في الوقت نفسه، لكنها لا تنص في أي مكان ولا في أي حالة أي شيء على مسألة ما إذا كانت الأحكام التناقضية يمكن أن تتواجد حقيقة أم لا ـ سواء كان ذلك في وعي

---

(1) صيغتان استعملهما هيمنس HEYMANNS *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens* I.[1] § 19 u. f. أما صيغة زِغْفرت SIGWARTS, *Logik* I[2], S. 419, «من الممتنع ان نثبت وان ننفي معا القضية نفسها معا وبوعي» فهي مشابهة للثانية من تلك الصيغتين.

(2) أنظر أعلاه، نهاية الاستشهاد المأخوذ من كتاب مل الجدالي ضد هملتن وكذلك فيه نفسه في أسفل الصفحة 484 حيث يحدثنا المؤلف عن «إثباتين ينكر أحدهما ما يثبته الآخر، لا يمكن أن يفكرا معا» حيث فكَّر مفسّر بمعنى اعتقد.

واحد أم في أكثر من ذلك.[1]

والقضية المذكورة أعلاه (إن الأحكام المعروفة بوصفها متناقضة لا يمكن أن تتواجد معا في وعي *واحد*) تُستبعد بذلك بالذات إلا إذا أوَّلنا لفظ وعي بمعنى وعي بعامة، ووعي معياريّ فوق زمني. لكن مبدأ منطقيا أوليا لا يمكنه، بالطبع، أن يفترض أفهوما للمعياري لا يكون مفهوما من دون الرجوع إلى المبدأ هذا. ومن الواضح من جهة أخرى أن القضية المفهومة على هذا النحو تشكل، بقدر ما نمتنع عن أي أقْنَمَة ميتافيزيقية، تكرارا مماثلا للمبدأ المنطقي وليس لها أي شغل مع أي سيْكولُجيا.

ويدور، في الصيغتين الثالثة والرابعة، لبس مماثل لذاك الذي كشفنا عنه في الصيغة الأولى: لا يمكن لأحد أن يصدق نصا متناقضا، لا يمكن لأحد أن يقبل أن يكون الشيء وأن لا يكون ـ لأحد عاقل يجب أن نضيف بالطبع. هذا الامتناع قائم عند كل إنسان يريد أن يحكم بشكل صحيح وليس عند أي أحد آخر. وهو لا يعبر بالتالي عن وجوب سيْكولُجي بل عن رئيان أن قضيتين مضادتين ليستا صادقتين معا، أو تبعا للحالة، أن المطلوبات المتناسبة معها لا يمكن أن تتواجد؛ وأن من يزمع إلى أن يحكم بصواب، أي أن يحسب الحق حقا والخطأ خطأ، عليه أن يحكم وفق ما يمليه هذا القانون. وقد يحصل الأمر على خلاف ذلك في الحكم الذي يطاول الوقائع: ولا يمكن لأي قانون سيْكولُجي أن يلزم من يحكم، بالخضوع للقوانين المنطقية. فنحن من جديد إذًا أمام صيغة مماثلة للقانون المنطقي أبعد ما تكون من فكرة قانونية سيْكولجيّة للظاهرات الحكمية. والحال، إن هذه الفكرة بالضبط هي ما يشكل المضمون الماهويّ للتفسير السيْكولُجي. وهي تحصل حين يفهم ما-لا-يستطاع، بوصفه امتناع تواجد الأفاعيل الحكمية، وليس بوصفه عدم تلاؤم القضايا ذات الصلة (بوصفه لا-صدقيتها-معا وفقا لقانون).

إن القضية: لا يمكن لأي «عاقل» أو لمجرد «ذي عقل سليم» أن يصدق

---

(1) يرتكب هُفْلر و مَيْنُنْغ هما أيضا خطأ إحلال فكرة اللاتواجد محل المبدأ المنطقي (**المنطق**، 1890، ص. 133)

تناقضا: تحتمل أيضًا تفسيرا آخر؛ فنحن نقول عن أحدهم إنه عاقل حين نقر له باستعداد عادي للحكم بصواب «في حالة ذهنية سوية»، «في دائرته». ومن يمتلك عادة، في حالته الذهنية السوية، القدرة على ألا يخطىء على الأقل في «البديهي» وفي «الواضح كالشمس»، نحسب أنه ذو «عقل سليم» بالمعنى الذي نفهمه حاليا. وندرج بالطبع تجنب التناقضات الصريحة في مجال البديهي ـ الذي لا زال جد غامض. وما إن نقوم بهذا الزعم حتى تصبح القضية: «لا يمكن لأي ذي عقل سليم (أو حتى: لأي عاقل) أن يحسب متناقضين صادقين»، مجرد نقل تافه للعام إلى حالة خاصة. ولن نسمي بالطبع أي شخص يتصرف بخلاف ذلك «ذا عقل سليم»؛ لا يدور الأمر بالتالي هنا على قانون سيْكولُجي.

ولم ننته بعد على أي حال من التفسيرات الممكنة. ويسهم للأسف التباس لفظ *امتناع*، الذي يجعله يدلّ لا على *التضارب القانوني الموضوعي* وحسب، بل أيضًا على *العجز الذاتي* عن تحقيق اتفاق، يسهم كثيرا في صالح الميول السيْكولجيّة، ولا يمكنني *أن أصدق* أن تتواجد تناقضات ـ أياً كان الجهد الذي أبذله ستفشل هذه المحاولة أمام الصد التي أشعر به والذي لا يمكن أن أتغلب عليه. إن الـ لا-يمكن-أن أصدق هذا، هو معيش بديهي وقد نحاول الحجاج في ذلك؛ أفهم إذن بداهةَ أن الاعتقاد بشيء ما متناقض هو امتناع بالنسبة إلي، وإذن أيضًا بالنسبة إلى كل كائن علي أن أنظر إليه بوصفه مماثلا لي؛ لدي بذلك رئيان بديهي لقانون سيْكولُجي معبر عنه بالضبط في مبدأ التناقض. وإليكم بماذا نجيب بالنظر إلى الخطأ الجديد لهذا الحجاج وحسب: تفيدنا التجربة أنه حين نكون مصممين تبعا لحكم، فإن أي محاولة للتخلي عن القناعة التي سبق لها أن داخلتنا بالضبط وللتسليم بمطلوب مغاير، ستفشل إن لم تبرز دوافع فكرية جديدة، أو شكوك لاحقة، قناعات أكثر قدما غير متلائمة مع القناعة الحاضرة، وغالبًا مجرد شعور عن مجموعة أفكار غامض وبارز باتجاه معاكس. إن هذه المحاولة الفاشلة وهذا الصد الذي نشعر به هما معيشان فرديان مقتصران على شخص وزمن معطى، ومرتبطان في ظروف يمتنع تحديدها بدقة، فكيف يمكنهما إذن أن يؤسسا بداهة لقانون كلي يتجاوز الشخص والزمن؟ يجب ألا نخلط الرئيان الإخباري لوجود معيش مفرد مع الرئيان الواجب لوجود قانون عام. هل يمكن لبداهة

وجود ذلك الشعور المفسّر بوصفه عجزا، أن يضمن لنا رئيان أن ما لم نستطع تحقيقه الآن يمتنع علينا تحقيقه أبدا ووفقا لقانون؟ لننظر فقط إلى امتناع تعيين الظروف التي تدخل هنا بشكل أساسي. في الواقع نخطىء غالبًا في هذا الصدد على الرغم من أننا حين نكون مقتنعين بثبات بوجود مطلوب *أ*، نرى نفسنا ذاهبين بسهولة إلى القول: من غير المفهوم أن يحكم أحدهم بـ: لا-*أ*. وبالمعنى نفسه يمكننا حينئذ أن نقول: من غير المفهوم أن لا يسلم أحدهم بمبدأ التناقض ـ الذي ليس لدينا به القناعة الأثبت؛ أو أيضًا لا يحسب أحد في الوقت نفسه أن قضيتين متناقضتين صادقتان. وقد يشهد حكم أمبيري، ناجم عن تجريب أمثلة كثيرة، وحكم مقنع جدا أحيانا، لصالح مثل هذا الإثبات؛ إلا أننا لا نملك بداهة أن ذلك سيكون كذلك كليا وبالضرورة.

ويمكننا أن نصف الموقف الحقيقي على النحو الآتي: لدينا بداهة واجبة، أي رئيان ببليغ المعنى للفظ، بـ لا-يصدقان-معا لقضيتين متناقضتين أو بـ لا-يوجدان-معا لمطلبين متضادين. إن قانون اللاتلاؤم هذا هو مبدأ التناقض الحقيقي. وتكون البداهة الواجبة مستخدمة، عندها بتوسع، أيضًا في ميدان السيْكولُجي؛ ويكون لدينا أيضًا رئيان أن حكمين من مضمون متناقض لا يمكن أن يتواجدا، وأنهما لا يستوعبان حكميّا إلا ما هو معطى حقا في حدوس مؤسِّسة. وبصورة عامة نلقف ببداهة أن حكمين من مضمون متناقض وببداهة ليست إخبارية وحسب بل أيضًا واجبة، لا يمكن أن يتواجدا لا في وعي واحد ولا موزعيْن على أكثر من وعي مختلف. ولا يعني كل ذلك حقا سوى أن المطلوبات التي هي غير مطابقة من حيث هي متناقضة، لا يمكن أن يعثر *عليها حقا* أي أحد، بوصفها متواجدة في إطار حدسه ورئيانه ـ مما لا يستبعد قط أنها يمكن أن تحسب كمتواجدة. وعلى العكس فإننا *نفتقر* إلى بداهة واجبة فيما يتعلق بالأحكام المتناقضة بعامة؛ ولدينا فقط، ضمن أصناف الحالات المعروفة عمليا والمحددة كفاية لأهداف عملية، علمان *أمبيري* بأن الأحكام المتناقضة، في الحالات هذه، تتنابذ فعلا.

§ 28 الازدواج المتوهم في مبدأ التناقض حين يعدّ قانونا طبيعيا للتفكير وقاعدة معيارية لانتظامه المنطقي معا

قلة وحسب من المناطقة، في عصرنا المهتم بالسيْكولُجيا، عرفوا كيف يحترزون تماما من سوء الفهم السيْكولجي للمبادئ المنطقية. وهو أمر لم يقم به حتى أولئك الذين اتخذوا موقفا ضد تأسيس المنطق سيْكولجيّا أو الذين رفضوا، لدوافع أخرى، تهمة السيْكولجيّة صراحة. فإذا ما انطلقنا من المبدأ القائل: إن ما لا يكون من طبيعة سيْكولجيّة لا يكون قابلا لتفسير سيْكولُجي، وبالتالي إن كل محاولة أيا كان حسن نيتها لإيضاح ماهية «قوانين الفكر» بأبحاث سيْكولجيّة تفترض إعادة تفسير سيْكولُجي لهذه القوانين: سينبغي أن ننظر إلى جميع المناطقة الألمان الذين ساروا على الدرب التي رسمها زغفرت بوصفهم سيكولجيّين، حتى وإن كانوا امتنعوا عن تسمية هذه القوانين أو وصفها بأنها سيْكولجيّة، أو قابلوها بأي شكل من الأشكال بقوانين السيْكولُجيا الأخرى. ذلك أننا إن لم نجد هذه الإزاحات الفكرية مصرَّحا بها في صيغ القوانين المقررة فإننا سنجدها بالتأكيد في الشروحات المرافقة أو بمعية كل عرض من عروضها.

ويتبيّن لنا من اللافت بخاصة، محاولات إعطاء مبدأ التناقض *موقعا مزدوجا* بحيث يشكل *من جهة وبما هو قانون طبيعي*، قدرة تعيّن حكمنا الواقعي، *ومن جهة أخرى، وبما هو قانون معياري*، أساسا لكل القواعد المنطقية. إن ف. ل. لَنْغه هو الذي يدافع بصورة مغرية جدا عن هذا الفهم في ***دراساته المنطقية***، وهو مؤلّف عميق ويطمح، إلى ذلك، أن يسهم لا في تقدم منطق سيْكولجيّ على غرار مل، بل «في تعليل جديد للمنطق الصوري». والحق أننا حين نتفحص عن كثب هذا التعليل الجديد ونقرأ أن حقائق المنطق تستنبط شأنها شأن حقائق الرياضة من حدس المكان[1]، وأن القواعد الأولية لهذين العلمين «هي قواعد *تنظيمنا* العقلي»، «حيث إنها تضمن لكل معرفة بعامة دقة صارمة»، وبالتالي فإن

---

(1) F. A. LANGE, ***Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und Erkenntnistheorie***, 1877, S. 130.

«الشرعية التي ترضينا فيها تخرج من *صلبنا إياه*. . . من أساسنا إيانا اللاواعي»[1]، حينئذ لا يمكن أن نمتنع عن تصنيف موقف لَنْغه بدوره بوصفه سيْكولُجيا إنما من نوع آخر إليه تنتمي أيضًا مثالية كنط الصورية ـ بالمعنى الذي يؤوَّل فيه هذا الأخير في الغالب ـ ونماذج أخرى من نظرية ملكات المعرفة المركوزة أو «مصادر المعرفة»[2]

يعبر لَنْغه عن هذا الموضوع كما يأتي: «إن مبدأ التناقض هو نقطة تماس *قوانين التفكير الطبيعية مع القوانين المعيارية*. وتلك شروط سيكولجية لتشكيل تصوّراتنا تُحدث، بفعلها الثابت في تفكيرنا الطبيعي الذي لا توجهه أي قاعدة، صوابًا أو خطأ في دفق لا يتوقف؛ هذه الشروط يكملها ويحصرها، ويوجهها في فاعليتها نحو هدف معين، كونُنا لا نستطيع أن نجمع في تفكيرنا معطيات متناقضة ما إن نريد أن نطابق بينها بشكل من الأشكال. يتقبّل الذهن البشري أكبر التناقضات بقدر ما يستطيع إدراج الضدين في أفكار مختلفة وإبقائهما على هذا النحو منفصلين الواحد عن الآخر. وفقط حين يتصل القول عينه مباشرة بالموضّع عينه وبضده، يتوقف احتمال هذا الربط؛ وينجم عنه لايقين تام إن لم يخلِ أحد الزعمين مكانه للآخر. سيْكولُجيّا، قد يكون إلغاء النقيض موقتا من حيث يكون التطابق اللاموسّط للأقوال المتناقضة، موقتا أيضًا. وما هو مغروز عميقا في ميادين الفكر المختلفة لا يمكن أن يلغى مباشرة حين نثبت أن ثمة تناقضا بمجرد استنتاجات. قد يحضرالتأثير في نقطة انطباق نتائج قضية على نتائج أخرى انطباقا لاموسّطا، إلا أنه لا يصل دائما عبر كامل سلسلة الاستنتاجات إلى مركز التناقضات الأصلية. ويحرزنا غالبًا من الخطأ، الشكُّ في صلاح هذه السلسلة من التناقضات وفي هوية موضوع هذه الاستنتاجات، لكن إذا كان الخطأ نفسه قد بدِّد للحظة فإنه سيعود

---

(1) م. ن. صفحة 148

(2) من المعروف أن نظرية المعرفة عند كنط تحاول، في بعض جوانبها جاهدة أن تتخطى سيكولوجيّة الملكات النفسية هذه بوصفها مصادر للمعرفة وأنها تتخطاها فعلا. ويكفينا هنا أن لها أيضا أوجها لافتة جدا تعود إلى السيكولوجيّة الأمر الذي لا يمنع جدالا حادا ضد أشكال أخرى من التعليل السيكولوجي للمعرفة. لكن ليس لنغه وحده بل أيضا قسم كبير من الفلاسفة الذين يرجعون إلى كنط، ينتمون إلى فلك النظرية السيكولوجيّة في المعرفة أيا كانت قلة استعدادهم للموافقة على ذلك. إن السيكولوجيا المجاوزة هي أيضا سيكولوجيا.

ليتشكل انطلاقا من الدور العادي لتداعي التصوّرات ويفرض نفسه حتى ترحّله ضربات متتالية.

«وعلى الرغم من صلابة الخطأ فإن على القانون السيْكولجيّ في عدم تلاؤم التناقضات اللاموسطة في التفكير، أن يمارس مع الوقت تأثيرا كبيرا. فهو الحد القاطع الذي به تتلف تداعيات التصوّرات التي لا يمكن دعمها بقدر ما تتقدم التجربة، أما التداعيات التي يدافع عنها فتبقى. والقانون هو التقدم الطبيعي للتفكير البشري، والمبدأ الهام الذي يستند، كما في تطور المتعضيات، إلى كون تداعيات جديدة من التصوّرات تحدث بلا إنقطاع، هو أنه يتم إتلاف القسم الأكبر منها من جديد في حين أن أفضلها يبقى ويستمر بفعله.

«إن قانون التناقض *السيْكولجيّ* يعطيه لنا... تركيبنا ويفعل قبل أي تجربة، بوصفه شرط كل تجربة. وفاعليته موضوعية وليس ثمة حاجة إلى وعيه كي يعمل.

«لكن إذا كان علينا من جهة أخرى أن نفهم هذا القانون نفسه بوصفه أساس المنطق، وكان علينا أن نتعرفه بوصفه *القانون المعياري* لكل أفعول بالرغم من أنه يفعل بوصفه قانونا طبيعيا من دون أن نتعرفه فسيكون بنا حاجة عندها، والحق يقال كما بالنسبة إلى كل المسلمات الأخرى، إلى حدث نموذجي لكي يقنعنا»[1]

«ما هو الماهويّ هنا للمنطق إذا تركنا جانبا النوافل السيْكولجيّة؟ لا شيء سوى النسخ الثابت لما هو متناقض. وعلى صعيد الحدس في الشَيْمة، فإنه من الهذر أن يقال إن التناقض لا يمكن أن يبقى كما لو أن خلف أساس الضروري تختبىء ضرورة أخرى بعد. والواقع أن التناقض لا يبقى، وأن كل حكم يقطع حدّ الأفهوم ينسخه على الفور حكم مضاد ومؤسَّس بصلابة أكبر. والحال، إن هذا النسخ الواقعي هو، بالنسبة إلى المنطق، الأساس الأخير للقواعد كلها. وإذا ما نظرنا إليه سيْكولُجيّا سنصفه أيضًا من جديد بالضروري لأننا سنحسبه عندها بمثابة حالة نوعية لقانون طبيعي أعم؛ لكن ذلك لا علاقة له من أي نوع بالمنطق الذي، على العكس، لا يتولد إلا على هذا المستوى مع مبدأ التناقض الذي هو قانونه الأساسي»[2]

---

(1) م. ن. ص ص 27 و 28

(2) م. ن. ص 49.

إن تعاليم لَنْغه هذه قد مارست بخاصة تأثيرا على كرومان[1] وهيمَنسس[2]. وندين لهذا الأخير بمحاولة سستامية لبناء نظرية للمعرفة باكثر اتساق ممكن على قاعدة سيْكولجيّة. وتأتي هذه المحاولة وبخاصة بالنسبة إلينا بوصفها مجرد تجربة فكرية. وسيكون لدينا الفرصة للعودة إليها عن قرب ـ ونجد أيضًا تصوّرات شبيهة عبر عنها ليبمان[3]، بشكل فاجأنا كثيرا ضمن عرض ينسب إلى الضرورة المنطقية على نحو سديد إطلاقًا «صلاحا مطلقا لكل كائن يفكر بطريقة عقلية ولا يهم أن يكون تكوينه موافقا مع تكويننا أم غير موافق».

ما لدينا لنعترض به على هذه التعاليم يطلع بوضوح مما تقدم. نحن لا ننكر الوقائع السيْكولجيّة التي يحدثنا عنها لَنْغه في عرضه المقنع جدا، لكننا نفتقر هنا إلى كل ما قد يسوّغ الكلام على *قانون طبيعي*. فالصيغ الظرفية المختلفة لذلك القانون المزعوم تبدو، بالمقارنة مع الوقائع، تعابير عنها غير دقيقة بالمرة. ولو أن لَنْغه شرع بمحاولة وصف أفهومي دقيق وبتحديد للتجارب المألوفة لدينا لما كان يمكن أن يفلت منه أنه لا يمكنها أن تعدّ بأي شكل من الأشكال حالات خاصة للقانون بالمعنى الدقيق للفظ المعني في السؤال عن المبادئ المنطقية. فما يقدم إلينا بوصفه «قانونا طبيعيا للتناقض» يعود في الواقع إلى تعليم أمبيري فجّ مثقل بفلك من اللاتعين لا يمكن ضبطه. وهو، إلى ذلك، يتعلق فقط بالأفراد النفسيين *الأسوياء*، والتجربة اليومية للإنسان السوي لا يمكنها أن تعلمنا شيئا إذا ما سألناها عن طريقة التصرف الخاصة بالأسوياء نفسيا. وباختصار، ننعى هنا غياب ذلك الموقف العلمي الدقيق الذي يفرض نفسه بإطلاق في كل استعمال للأحكام الأمبيرية قبل العلمية في غايات علمية. ونرفع الاحتجاج الأكبر ضد خلط ذلك التعميم الأمبيري الغامض مع القانون الدقيق بإطلاق ومحض الأفهومي، الذي له

---

(1) KROMAN, ***Unsere Naturerkenntnis, übers. von FISCHER-BENZON.*** Kopenhagen 1883.

(2) G. HEYMANS, ***Die Gesetze und Elemente des Wissenschaftlichen Denkens***^1, 2 Bde. Leipzig 1850 und 1894.

(3) O. LIEBMANN, ***Gedanken und Tatsachen***, 1. Heft (1882) S. 25-27

وحده مكان في المنطق؛ ونحسب ببساطة أنه من الخلف أن نماهي الواحد مع الآخر أو أن نستنتج الواحد من الآخر أو أن نلحمهما معا لنصنع منهما قانون التناقض المزعوم كعملة بوجهين. ومن لا يشأ أن يأخذ بالحسبان مجرد مضمون دلالة القانون المنطقي فقط يغِب عن ذهنه أن ليس لهذا القانون أدنى صلة مباشرة أم غير مباشرة مع النسخ الفعلي للمتناقض من فكرنا. ومن الواضح أن هذا النسخ الفعلي لا يخص إلا معيشات حكم فرد واحد أحد في أوان واحد وبأفعول واحد؛ إنه لا يخص الإثبات والنفي موزعيْن على أفراد مختلفين أو في أزمنة وبين أفاعيل مختلفة. وترد هذه التفريقات أساسا في المسألة بالنسبة إلى المطالب الواقعية، في حين أن القانون المنطقي لا تمسه هذه بعامة. فهو بالضبط لا يتكلم على صراع الأحكام المتناقضة، على تلك الأفاعيل الزمنية المتعينة واقعيا على هذا النحو أو ذاك، بل على عدم التلاؤم القانوني بين تلك الوحدات الأمثلية اللازمنية التي نسميها قضايا متناقضة. إن حقيقة أن قضيتين من هذا النوع لا تكونان صادقتين الواحدة والأخرى معا، لا تتضمن أي ظل من زعم أمبيري بصدد وعي ما، ولا بصدد أفاعيله الحكمية. اعتقد أنه يكفي أن نأخذ بالحسبان جديا وبوضوح كل ذلك كي نفهم جيدا ضعف الفهم الذي انتقدناه للتو.

§ 29 تتمة. تعليم زغفرت

قبل لُنغه، نجد بين المدافعين عن تعليم السمة المزدوجة للمبادئ المنطقية، الذي ننازعه هنا، مفكرين بارزين ومن بينهم، بالمناسبة، برغمان الذي يظهر قلة استعداد لتقديم تنازلات للسيْكولجيّة(1)؛ لكن يتقدم الجميع زغفرت الذي يستحق تأثيره البالغ على المنطق الحديث فحصا متأنيا جدا لتوسيعاته ذات الصلة.

يظن هذا المنطقي البارز أن «مبدأ التناقض... بما هو قانون معياري يتصرف كما لو كان قانونا طبيعيا به تتقرر مجرّد دلالة النفي؛ في حين أنه بما هو قانون طبيعي ينص فقط على أنه من الممتنع أن نقول بوعي في أي وقت، أن *أ* هي ب ولا ب، وبما هو قانون معياري سيطبق حينها على كامل فلك الأفاهيم

(1) O. LIEBMANN, *Gedanken und Tatsachen*, 1. Heft (1882) S. 25-27

الثابتة التي تطاولها وحدة الوعي بعامة؛ وضمن هذه الشروط إنما يُرسى ما يدعى عادة مبدأ التناقض الذي لن يشكل عندها جانبا من مبدأ الهوية (بمعنى صيغة أ هي أ)، بل يفترض بالأحرى هذا المبدأ الأخير، أي يفترض الثبات المطلق للأفاهيم إياها متحققا»[1].

ويقال كذلك، في العرض الموازي بالصلة مع مبدأ الهوية (مفسّرا بوصفه مبدأ تواؤم): «إن التفريق بين أن يكون مبدأ التواؤم مبدأ طبيعيا أم مبدأ معياريا . . . لا يكمن في طبيعته الخاصة بل في المجالات المفترضة لتطبيقه؛ في الحالة الأولى يطبق على ما هو حاضر للوعي ؛ في الحالة الثانية يطبق على الحالة الأمثلية لحضور كامل مضمون التصوّرات حضورا منتظما ومتغيرا أمام وعي واحد؛ وتلك حالة لا تتحقق قط بتمامها أمبيريا»[2].

والآن اعتراضاتنا: كيف يمكن لمبدأ، يقرّر (بما هو مبدأ تناقض) «دلالة النفي»، أن يوسم كقانون طبيعي؟ بالطبع لا يقصد زغفرت أن هذا المبدأ يشير إلى معنى اللفظ نفي على نحو ما يشار إلى تعريف إسمي. الشيء الوحيد الذي يمكن لزغفرت أن يلفت إليه هو أنه يؤسس بمعنى النفي، أنه يفصح عما ينتمي إلى دلالة أفهوم النفي، بكلام آخر: أنه لو رفضنا هذا المبدأ سيكون علينا أن نرفض دلالة اللفظ نفي. والحال، إن هذا بالضبط ما لا يمكن قط أن يشكل المحتوى الفكري لقانون طبيعي، وبخاصة قانون يصوغه زغفرت لاحقا بالألفاظ الآتية: من الممتنع أن نقول بوعي في أي وقت: «*أ* هو ب و*أ* هو لا-ب». إن القضايا المؤسسة على أفاهيم (وليس مجرد نقل ما هو مؤسس على أفاهيم إلى وقائع) لا يمكنها أن تقول شيئا حول ما نستطيع فعله بوعي في وقت ما وما لا نستطيع. وحتى لو كانت، كما يعلم زغفرت في مواضع أخرى، فوق زمنية، لن يمكنها أن تنطوي على أي مضمون أساسي يتعلق بأي أمر زمني وبالتالي بالوقائع. كل تدخل وقائعي في مثل هذه القضايا يؤدي بلا مفر إلى اندثار معناها الحقيقي. فمن الواضح بالتالي أن القانون الطبيعي هذا الذي يتكلم على ما هو زمني، والقانون

---

(1) SIGWART, ***Logik*** I^2. S. 384 (#45, 5).

(2) م. ن. ص 383 *(§45، 2)*

المعياري (مبدأ التناقض الحق) الذي يتكلم على ما هو لازمني، متغايران إطلاقًا؛ ولا يمكن أن يكون الأمر يدور على قانون واحد يظهر *بالمعنى نفسه إنما فقط بوظيفة مختلفة أو في فلك تطبيق مختلف*، إلى ذلك لو كان الرأي المعارض لرأينا صحيحا لكان بوسعنا أن نعثر على صيغة عامة تشمل معا القانون الأول المتعلق بالوقائع التي تحدثنا عنها والقانون الثاني المتعلق بموضوعات أمثلية. وكل من يعلّم هنا أن ثمة قانونا واحدا عليه أن يملك صيغة واحدة متعينة أفهوميا. والحال، إنه من العبث أن نبحث بالطبع عن صيغة موحدة.

ولديّ اعتراض آخر. هل على القانون المعياري أن يفترض الثبات المطلق للأفاهيم بوصفه متحققا؟ إذا كان الأمر كذلك لن يكون للقانون إذن من صلاح *إلا بافتراض* أن تستخدم تعابيره دائما بدلالة متماهية، وحين لا يتحقق هذا الافتراض يفقد القانون صلاحه تبعا. والحال، إن قناعة المنطقي البارز لا يمكن أن تكون كذلك بجد. بالطبع، يفترض تطبيق القانون *أمبيريا* أن تتحق الأفاهيم والقضايا، التي تمثل كدلالة لتعابيرنا، هي بعينها، مثلما يفترض أن يطاول المصداق الأمثل للقانون أزواج القضايا المتضادة الممكنة جميعها إنما التي من مادة *متماهية*. إلا أن ما نفترضه على هذا النحو ليس بالطبع صلاح القانون كما لو أن هذا القانون كان فرضيّا، بل هو *تطبيقه* الممكن على حالات مفردة معطاة سلفا. ومثلما يفترض تطبيق القانون اللوغارثمي أن تكون معطاة لنا بالضبط أعداد وأعداد ذات تعين مشار إليه بوضوح في القانون، كذلك يفترض قانون المنطق أن تكون معطاة لنا قضايا، ويستلزم صراحة قضايا من مادة متماهية.

ولا أرى أننا نربح بإدخال الصلة، التي أدخلها زغفرت[1]، بوعي بعامة. ففي مثل هذا الوعي ستكون الأفاهيم جميعها (وبالضبط التعابير جميعها) مستخدمة بدلالة متماهية بإطلاق، ولن يكون ثمة دلالات مترجرجة ولا لبس ولا انحرافات. لكن ليس للقوانين المنطقية في ذاتها من صلة ماهويّة مع الأمثل هذا سوى ما نشكّله بالأحرى لأجلها. إن اللجوء الثابت إلى وعي أمثلي يثير الشعور المزعج بأنه لن يكون للقوانين المنطقية، بالمعنى الصارم، من صلاح إلا بالنسبة

(1) أنظر أيضا م. ن. ص 419 (§ 48، 4)

إلى تلك الأمثليات الوهمية وليس بالنسبة إلى الحالات الخاصة ذات الأصل الأمبيري. وقد عرضنا للتو بأي معنى تفترض قضايا محض منطقية أفاهيم متماهية. فلو كانت التصوّرات الأفهومية رجراجة، أي لو كان المحتوى الأفهومي للتصوّر يتبدل حين يعود التعبير «نفسه»، لما كان لدينا الأفهوم نفسه بالمعنى المنطقي للفظ، بل أفهوم آخر، ولكان لدينا أفهوم جديد مع كل تبدل جديد. لكن كل أفهوم مفرد متخذا بذاته، هو وحدة فوق أمبيرية تندرج تحتها الحقائق المنطقية المتصلة بصورته. فتيّار المضامين اللونية الأمبيرية ولاتمامية التماهي الكيفيي لا يماسّان(*) فروق الألوان بما هي أنواع كيفية، وبالصلة مع تنوعية الحالات المفردة الممكنة (التي ليست هي نفسها ألوانا بل بالضبط حالات من لون واحد) تشكل وحدة النوع هُوِيّا أمثليا، وكذلك، وبالصلة مع التصوّرات التي هي «مفاهيم» الأفاهيم، تتصرف الدلالات أو الأفاهيم الهُوِيّة. إن القدرة على لقف العام في المفرد أمثليا بحدْس الأفهوم في التصوّر الأمبيري، وعلى التأكد من هوية القصد الأفهومي في التصوّر المعاد ، هي الشرط المسبق لإمكان المعرفة. فكما نلقف، في الأمثَلة، وحدة أفهومية بالحدس ـ من حيث هو النوع الواحد الذي يمكن أن نضمن وحدته *رئيانا* في مقابل تنوعية الحالات الواقعية أو التي نتصوّرها واقعية ـ كذلك يمكننا أيضًا أن نفوز ببداهة القوانين المنطقية المتعلقة بتلك الأفاهيم المشكّلة، تارة على هذا النحو وطورا على ذاك. والحال، إن «القضايا» التي يتكلم عليها *مبدأ التناقض* تعود أيضًا إلى «الأفاهيم» مأخوذة بمعنى وحدات أمثلية، وتعود كذلك بعامة إلى دلالات حروف الأبجدية المستخدمة في صيغ تصلح للتعبير عن القضايا المنطقية. وحيثما ننجز أفاعيل تصوّر أفهومي يكون لدينا أيضًا أفاهيم؛ ويكون للتصوّرات «مفاهيمها» ودلالاتها الأمثلية التي يمكن أن نلقفها تجريديا، بتجريد أمثلي؛ ومن ثم يعطى لنا دائما إمكان *تطبيق* القوانين المنطقية. إلا أن صلاح تلك القوانين لامحدود إطلاقًا ولا يخضع لما يمكن أن نحققه، نحن أو أيا كان، واقعيا من التصوّرات الأفهومية أونحتفظ به أو نجدده أيضًا بوعي قصد هويّ.

(*) أي لا يتقاطع منحناهما في نقطة تماسّ مع مستقيم الفروق

الفصل السادس

علم القياس على الضوء السيْكولجيّ
الصيغ القياسية والصيغ الكيميائية

§ 30 محاولات في التفسير السيْكولُجي للقضايا القياسية

في عرض الفصل السابق فضلنا أن نأخذ مبدأ التناقض مثالا، لأن في ذلك المبدأ بالضبط، كما في المسلمات بعامة، إغراءً كبيرا جدا للفهم السيْكولُجي. وللدوافع الفكرية نحو مثل هذا الفهم مظهر وضوح تلقائي لا ينكر. إلى ذلك، نادرا ما نقدم على تطبيق خاص للمذهب الأمبيري على *قوانين القياس* ؛ ونعتقد أننا معفيين من بذل أي عناء إضافي في ما يخصها جرّاء أنها قابلة لأن تختزل إلى مسلمات. إذ حين تكون المسلمات هذه قوانين سيْكولجيّة وتكون قوانين القياس محض نتائج مستنبطة من المسلمات، يجب أن تصلح قوانين القياس كقوانين سيْكولجيّة. لكن، يجب أن نرى إلى أن أي قياس مغلوط سوف يعطي مثالا مضادا حاسما، وإلى أنه ستطلع بالأحرى من هذا الاستنباط حجة ضد أي إمكان تفسير سيْكولجيّ للمسلمات. إلى ذلك يجب أن أن نرى إلى أن على الانهمام الضروري بالتثبيت الفكري واللغوي لمحتوى المسلمات السيْكولجيّ المزعوم أن يقنع الأمبيري بأن المسلمات، في مثل هذا التفسير، لا يمكن أن تقدم أي إسهام في برهنة الصيغ القياسية؛ وأن لمنطلقات البرهنة ولخواتيمها في أي مجال تدخلت، سمة القوانين التي تختلف كليّا عما نسميه قانونا في السيْكولُجيا. لكن الدحوض الأوضح تسقط هي نفسها أمام حرارة القناعة التي يظهرها أصحاب التعليم السيْكولجيّ بهدف إقناعنا. فقلما يكترث ج. هيْمَنس، الذي عرض مؤخرا

هذا التعليم بالتفصيل، لوجود أقيسة مغلوطة إلى حد أنه يرى في إمكان برهنة قياس مغلوط تأييدا للتفسير السيْكولجيّ؛ لأن البرهنة هنا لا تقوم على تصويب من لم يعد يفكر وفق مبدأ التناقض بل على إظهار التناقض الذي ارتُكب غفلةً في قياس مغلوط. وقد يغرينا هنا أن نسأل ما إذا كانت التناقضات المغفَلة لا تزال تناقضات، وما إذا كان المبدأ المنطقي ينص فقط على عدم تلاؤم التناقضات المدركة في حين أنه يسلم فيما يخص تلك التي تبقى مغفَلة بأنها صادقه معا. من الواضح مرة أخرى ـ ليفكر فقط بتفريق اللاتلاؤم السيكولجيّ عن اللاتلاؤم المنطقي ـ أننا لا نزال نتحرك هنا في ملتهب فلك الالتباسات المذكورة سابقا.

ولن يفيدنا في كبير شيء أن نضيف: إنه من العاميّ أن نتكلم على تناقضات «مغفَلة» متضمنة في قياس مغلوط؛ وإنه في الدحض فقط إنما يبرز التناقض بوصفه واقعة جديدة، وإنه يحصل بوصفه نتيجة تلك الطريقة الخاطئة في الاستدلال حيث تقترن به نتيجة إضافية (مفهومة أبدا سيْكولجيّا) مفادها أننا نرى أنفسنا ملزمين عندها برفض هذا النمط من القياس بوصفه مغلوطا. يؤدي مثل هذا الاستدلال إلى مثل تلك النتائج ويؤدي استدلال آخر إلى نتائج أخرى. لا يربط أي قانون سيكولجيّ «الدحض» بالقياس المغلوط، ويمثل هذا الأخير على أي حال، في عدد لا يحصى من الحالات، من دون دحض، ويتم زعمه في القناعة. فبأي حق إذن يوصف مثل هذا الاستدلال، بالصلة بالقياس المغلوط في بعض الظروف النفسية وحسب، بالتناقض ببساطة وبأي حق ينكر عليه لا «الصلاح» في مثل تلك الظروف وحسب بل أيضًا كل صلاح موضوعي مطلق؟ والأمر نفسه هو بالضبط، بالطبع، بصدد الصور القياسية «الصحيحة» من حيث تعليلها المسوَّغ عبر مسلمات منطقية. من أين للاستدلال المعلِّل الذي يتدخل ضمن شروط نفسية معينة وحسب، أن يدّعي الإشارة إلى الصورة القياسية ذات الصلة بوصفها صالحة *إطلاقًا*؟ ليس لدى التعليم السيكولجيّ جواب شاف عن مثل هذه الأسئلة؛ وينقصه، هنا كما أينما كان، إمكان أن يجعلنا نفهم ادعاء الحقائق المنطقية صلاحا موضوعيا، وبالتالي أيضًا وظيفتها كمعايير مطلقة للحكم الصادق أو الكاذب. وكم من مرة أثير هذا الاعتراض، وكم من مرة لوحظ أن مماهاة القانون المنطقي مع القانون السيكولجيّ تنسخ أيضًا كل إمكان تفريق التفكير الصحيح من

التفكير المغلوط، لأن الطرائق الحكمية المغلوطة لا تحدث، تبعا لقوانين سيْكولجيّة، أقل مما تحدث الصحيحة. أم هل علينا استنادا إلى مواضعة اعتباطية أن ننعت، مثالا، نتائج بعض القوانين بالصادقة ونتائج قوانين أخرى بالمغلوطة؟ ماذا يجيب الأمبيري على مثل تلك الاعتراضات؟ «قد يميل الفكر الموجه نحو الحقيقة إلى إنتاج تداعي أفكار غير متناقض، إلا أن قيمة هذا التداعي الخالي من التناقض تكمن مع ذلك، من جديد وبالضبط، في أن ما هو خال من التناقض وحده يمكن أن يُزعم واقعيا، وأن مبدأ التناقض هو بالتالي قانون طبيعي للفكر»[1]. سيقال إن ثمة ميلا غريبا منسوبا إلى الفكر، نحو تداع فكري خال من التناقض في حين أنه ليس ثمة إطلاقًا ولا يمكن أن يكون ثمة تداعيات أخرى غير تلك الخالية من التناقض ـ على الأقل إذا ما كان القانون الطبيعي المعني هنا يوجد حقا. أم هل هي حجة أفضل أن يقال: «ليس لدينا أي سبب لكي نحكم على ربط حكمين متناقضين بأنه «غير صحيح» سوى أننا نشعر بالضبط غريزيا ومباشرة بامتناع زعم هذين الحكمين معا. وبمعزل عن هذه الواقعة، سنحاول عبثا برهنة أن ما هو خال من التناقض وحسب هو ما لنا الحق في زعمه: علينا في كل مرة كي نستطيع إقامة البرهان أن نفترض ما هو مطلوب برهانه» (م. ن. ص. 69). ليس بنا حاجة إلى أن نذهب أبعد كي نتعرف هنا أثرا من الالتباسات التي حللنا أعلاه: يُماهى رئيان القانون المنطقي، في أن قضايا متناقضة ليست صادقة معا، بـ«الشعور» الغريزي، اللاموسّط على ما يُزعم، وبعجزنا السيكولجيّ عن القيام بأفاعيل حكمية متناقضة في الوقت نفسه. مما يعني الخلط بين البداهة والقناعة العمياء، بين التعميم الدقيق والتعميم الأمبيري، بين اللاتلاؤم المنطقي للمطلوبات واللاتلاؤم السيكولجيّ للاعتقادات، ومن ثم بين ما لا-يمكن-أن-يصدق-معا و ما لا-يمكن-أن-يُعتقد-في-الوقت-عينه.

(1) هيمنس م. ن I. ط 1 ص. 70. وكذلك لنغه (راجع أعلاه المقطع الأخير من استشهادنا المستمد من *دروس منطقية*) يؤكد من جهته أن الإلغاء *الفعلي* لما هو متناقض في أحكامنا هو الأساس الأخير للقوانين المنطقية

§ 31 الصيغ القياسية والصيغ الكيميائية

يحاول هَيمَنس، أن يجعل التعليم، الذي وفقه تعبر الصيغ القياسية عن «قوانين الفكر الأمبيرية»، مقبولا بالمقارنة مع الصيغ الكيميائية. «مثلما أن الصيغة الكيميائية $2\ H_2 + O_2 = 2\ H_2O$ تعبرفقط عن الواقعة العامة إن: حجمين من الهيدروجين يتحدان مع حجم واحد من الأوكسجين ليشكلا ضمن ظروف مخصوصة، حجمين من الماء ـ كذلك فإن المعادلة الرياضية:

$$Ma\ X + Ma\ Y = Yi\ X + Xi\ Y$$

تنص فقط على أن حكمين كليين موجبين لهما الحامل نفسه ينتجان، في الوعي ضمن ظروف خاصة، حكمين جزئيين موجبين جديدين فيهما يَمثل محمول الأحكام الأولى بمثابة محمول وحامل. لماذا يكون لدينا في هذه الحالة أحكام جديدة في حين أنه، على العكس، في تركيب من مثل $Me\ X + Me\ Y$، لا يكون لدينا جديد، وما زلنا لا نعرف راهنا عن ذلك شيئا. لكن يمكننا أن نقتنع بأنه لو جددنا التجارب فإن ضرورة ثابتة ستتحكم بهذه العلاقات وتجبرنا ما إن نسلم بالمقدمات على أن نحسب النتيجة أيضًا صادقة»[1]. وعلى هذه *التجارب* أن تجرى بالطبع «بعيدا من التأثيرات الملخبِطة» وأن تقوم في «أنه علينا أن نستحضر بأكبر وضوح ممكن المقدمات المعنية لكي نترك من ثمّ آلية التفكير تفعل وننتظر إنتاج حكم جديد أو لاإنتاجه». لكن إن أنتج حكم جديد حقا، علينا عندها أن نلاحظ بدقة ما إذا كانت تبرز، بالمصادفة وخارج نقاط انطلاق هذا المسار ونهايته، محطات وسطية مفردة في الوعي، فإن برزت علينا حصرها بأكثر ما يمكن من الدقة والتمام[2].

ما يدهشنا في طريقة الفهم هذه، هو الزعم بأنه لا يوجد أي إنتاج لأحكام جديدة في حالة التداعيات المستبعدة من المناطقة. وفيما يتصل، مثالا، بكل قياس مغلوط من الصورة الآتية:

$$X\ e\ M + M\ e\ Y = X\ e\ Y$$

---

(1) هيمنس م. ن.، ص. 62

(2) هيمنس م. ن.، ص. 57.

ينبغي أن نقول مع ذلك بعامة، إن حكمين من الصورة M e Y و X e M يحدثان في الوعي «ضمن ظروف مخصوصة» حكما جديدا. إن المماثلة مع الصيغ الكيميائية تنطبق هنا كما في سائر الحالات الأخرى سلبا أم إيجابا. وبالطبع، إن الجواب: «الظروف» ستكون مختلفة من حالة إلى أخرى: لا يقبل هنا. فللحالات جميعا أهمية متساوية سيْكولُجيّا، وللعبارات الأمبيرية المتعلقة بها قيمة متساوية. فلماذا إذًا نعمل هذا الفرق الأساسي بين صنفي المعادلات؟ لو طرح علينا هذا السؤال سنجيب طبعا: لأننا في الأولى توصلنا إلى *رئيان* أنها تعبر عن حقائق في حين أنها كانت في الثانية أخطاء. لكن هذا الجواب لا يعطيه الأمبيري. فلو افترضنا التفسيرات المذكورة ستكون القضايا الأمبيرية المتناسبة مع الأقيسة المغلوطة صالحة صلاح تلك المتناسبة مع الأقيسة الأخرى.

تذرع الأمبيري بتجربة «*الضرورة* الراسخة التي *تلزمنا*، ما إن تعطى المقدمات، بأن نحسب النتيجة صادقة». والحال، إن الأقيسة جميعا، سواء سوّغت منطقيا أم لا، تنجز بضرورة سيْكولجيّة، والإكراه الذي يمكن أن نشعر به (ضمن بعض الشروط وحسب، هذا صحيح) هو نفسه أينما كان. فمن يستمر في التمسك بقياس مغلوط رغم كل الاعتراضات النقدية يشعر بتلك «الضرورة الراسخة» والإكراه: لا-يمكن-فعل-غير-ذلك، يشعر به بالضبط مثل من يعلل بصواب ويتمسك بثبات بالنتيجة الصحيحة ما إن يتعرفها بما هي كذلك. والاستدلال شأنه شأن كل ما هو حكم، لا يعود إلى ميدان الاعتباط قط. هذا الرسوخ الذي نشعر به قلما يشهد ما إذا كان رسوخا حقيقيا بحيث يضعف تحت تأثير دوافع جديدة للحكم، وذلك حتى في النتائج الصحيحة والمتعرَّفة بما هي كذلك. ويجب ألا نخلطها مع الضرورة الحقة، الضرورة المنطقية، التي تنتمي إلى كل قياس صحيح، مما لا يعني ولا يمكن أن يعني إلا صلاح القانون الأمثل للقياس صلاحا نتعرفه رئياناً (رغم أنه غير معروف حقا من كل من يحكم). إن قانونية الصلاح بما هو كذلك تظهر فقط عندما نلقف رئياناً قانون القياس؛ في موازاة ذلك اللقف تظهر سمة التعليل البديهي المنجز هنا والآن بوصفه رئيان *الصلاح الضروري* للحالة الخاصة أي صلاح هذه الحالة وفقا لقانون.

يظن الأمبيري أننا لا نعلم «حتى الآن» شيئا عن السبب الذي يجعل تداعيات

المقدمات التي يرفضها المنطق «لا تعطي نتيجة». فهل يأمل تعليما أغنى من تقدم المعرفة في المستقبل؟ يبدو مع ذلك أننا نعلم هنا بإطلاق كل ما يمكن أن نعلمه؛ وليس لدينا بالفعل *رئيان* أن كل صورة ممكنة لقضايا قياسية أيا كانت (أي تقع في إطار التداعيات القياسية) إذا ما قرنّاها مع مركبات المقدمات المعنية ستعطي قانونا قياسيا خاطئا. يبدو إذن أنه في مثل هذه الحالة لن يكون أي حجاج للعلمان ممكنا بأي شكل حتى بالنسبة إلى عقل لامتناهي الكمال.

إلى هذه الاعتراضات والاعتراضات المماثلة، يمكن أن نضيف اعتراضا من نوع آخر يبدو، رغم أنه لا يقل صلابة عنها، أقل أهمية بالنسبة إلى أهدافنا. مما لا شك فيه فعلا أن المماثلة مع الصيغ الكيميائية ليس لها طول كبير، أعني، طول كافٍ لحمل القوانين السيْكولجيّة محمل الجد إلى جانب القوانين المنطقية. ففي حالة الكيمياء، نعرف الشروط التي ضمنها تحدث التراكيب المعبر عنها بصيغ قابلة للتعريف بدقة بنسبة عالية، ولذلك بالضبط نحسب الصيغ الكيميائية بين أثمن الاستقراءات في علوم الطبيعة. وفي حالة السيْكولُجيا، على العكس، قلما تحظى معرفة الشروط التي نطمح إليها، بأهمية بحيث نرانا مضطرين في النهاية إلى القول: يحصل غالبًا أن يعلل أناس وفقا للقوانين المنطقية وأن ظروفا أخرى غير محددة بطريقة دقيقة، وأن «تركيزا للانتباه» معينا و«حزما ذهنيا» معينا و«تحضيرا» معينا الخ. . . هي شروط تسهم في تحقيق أفعول قياسي منطقي. هذه الظروف أو الشروط، بالمعنى الدقيق للفظ، التي ضمنها يتولد الأفعول الحكمي المنتج بضرورة سببية، هي مخفية عنا تماما. وحيث إن الأمر على هذا النحو فإنه من السهل أن نفهم لماذا لم يخطر على بال أي سيكولجيّ أن يترك مكانا في السيْكولُجيا خاصا بتلك التعميمات التي يجب أن تضاف إلى الصيغ القياسية العديدة والتي تتميز بهذه الظروف الغامضة، ولماذا لم يشرفها بلقب «قوانين فكرية».

بعد هذا كله يجدر بنا أن نصنف المحاولة المهمة (الموحية من أوجه عديدة لم نذكرها هنا) التي ندين بها لهيمنس في «نظرية المعرفة التي يمكن أن نسميها كيمياء الأحكام» والتي «لن تكون سوى سيْكولجيّة للتفكير»[1]، أن نصنّفها ضمن

---

(1) هيمنس م.ن.، ص. 10 و 30

المحاولات *اليائسة* بالمعنى الذي كان يريده كنط. ولا يمكننا بأي حال أن نتزعزع في رفضنا لقبول التفسيرات السيْكولجيّة. إذ ليس للصيغ السيْكولجيّة ذلك المحتوى الأمبيري المنسوب إليها، وتظهر دلالتها الحقيقية بأوضح صورة عندما نعبر عنها *باللاتلاؤمات الأمثلية* المعادلة لها. فمن المسلم به بعامة ، مثالا، أن قضيتين من صورة «كل م هو س» ومن صورة «ليس أي خ هو م» ليسا صادقتين من دون أن تكون قضية من صورة «بعض س ليس خ» صادقة أيضًا. والأمر على النحو نفسه لكل حالة. ولا يدور الأمر هنا قط على وعي وأفاعيل حكمية وشروط حكم الخ.. وإذا ما كان يحضر في ذهننا أبدا المحتوى الحقيقي لقوانين القياس سيكون علينا عندها أيضًا أن نبدِّد التراثي القائل إن بإمكان التشكيل التجريبي للحكم الرئياني الذي نتعرف فيه قانون قياس، أن يمثل هو إياه أو ينشئ تعليلا تجريبيا لقانون القياس.

الفصل السابع

السيْكولجيّة كنسبوية ريبية

§ 32 الشروط الأمثلية لإمكان نظرية بعامة

أفهوم الريبية الصارم

لعل أسوأ اتهام يوجه ضد نظرية ما، وبخاصة ضد نظرية في المنطق، هو اتهامها *بمعارضة الشروط البديهية لإمكان النظرية بعامة*. ووضع نظرية يناقض مضمونها، صراحة أم ضمنا، القضايا التي تُدعّم مشروعية أي نظرية بعامة ومعناها - ليس مجرد غلط بل هو تأسيس للخطأ.

ويمكن أن نتكلم هنا، من منحييْن، على «شروط إمكان» بديهية لكل نظرية بعامة. أولا من المنحى *الذاتي*. يدور الأمر هنا على الشروط القبلية التي يخضع لها إمكان *المعرفة* اللاموسّطة أو الموسطة[1]، وبالتالي إمكان *التسويغ* العقلي لكل نظرية. فالنظرية، من حيث هي تعليل للمعرفة، هي أيضًا معرفة، وهي تخضع، من حيث إمكانها، لبعض الشروط المؤسِّسة ، بطريقة محض أفهومية، في المعرفة وفي علاقتها بالذات العارف. مثالا: يكمن في أفهوم المعرفة بالمعنى الدقيق للفظ، حكم لا يدّعي بلوغ الحقيقة وحسب بل أيضًا يتيقّن من مشروعية دعواه ويملك حقا تلك المشروعية. والحال، إنه إذا لم يكن الحاكم(*) قادرا على

(1) ننبه هنا إلى أن لفظ معرفة، في هذا الكتاب، مأخوذ بمعنى لا يحصره، بحسب الاستعمال الدارج، في الواقعي.

(*) أي من يصدر الأحكام بالمعنى المنطقي لا الحقوقي

أن يشعر ذاتيا بتلك الأمارة التي تشكل تسويغ الحكم وقادرا على لقفها كما هي كذلك، وإذا كان ينقصه في أحكامه جميعها البداهة التي تفرقها عن التحكيمات العمياء، وتعطيه اليقين المضيء بأن لا يتمسك بها من حيث هي صادقة وحسب بل من حيث يقبض على الحقيقة عينها ـ إذا لم يكن كذلك، لن تكون المسألة عنده تدور على وضع وتعليل عقليين للمعرفة ولا للنظرية ولا للعلم. تنتهك نظرية ما إذن الشروط الذاتية لإمكانها بوصفها نظرية بعامة حين، وفقا لهذا المثال، تنكر كل امتياز للحكم البديهي على التحكيمة العمياء؛ وتنسخ بذلك بالذات ما يفرّقها عن أي زعم اعتباطي غير مشروع.

من الواضح أن علينا الا نفهم هنا، بشروط الإمكان الذاتية، شروطا واقعية ذات جذور في الذات الحاكم المفرد أو في نوع الكائنات الحاكمة المتبدل (مثالا الكائنات البشرية) بل شروطا أمثلية ذات جذور في صورة الذاتية بعامة وفي صلتها بالمعرفة. وندعوها شروطا *نويّة*[*] لتفريقها عن الشروط الواقعية.

موضوعيا، لا يخص تعبير شروط إمكان كل نظرية، النظرية بما هي وحدة معرفة ذاتية بل بما هي وحدة موضوعية عبر علاقة السبب بالأثر، ووحدة اقتران *الحقائق* أو *القضايا*. والشروط هي، هنا، *كل القوانين التي تؤسّس على محض أفهوم النظرية* ـ أو تؤسس بخاصة على أفاهيم الحقيقة والقضايا والموضوع والخاصية والإضافة الخ.. و تؤسّس، باختصار، على الأفاهيم التي *تقوّم ماهويّا أفهوم الوحدة النظرية*. فإنكار القوانين هذه يساوي إذن الزعم بأن كل الألفاظ المعنية: نظرية وحقيقة وموضوع وخاصية الخ.، تفتقر إلى معنى *متماسك*. وفقا للوجهة المنطقية- الموضوعية هذه تنتسخ النظرية حين تنتهك، في مضمونها، القوانين التي من دونها ليس لأي نظرية بعامة أي معنى «عقلي» (متماسك).

يمكن للانتهاك المنطقي أن يكمن في *الافتراضات*، وفي *صور الربط النظري*، وأخيرا أيضًا في *الأطروحة المدلّل عليها* إياها. ومن الواضح أن انتهاك الشروط المنطقية يبلغ ذروته حين ينتمي إلى الأطروحة النظرية، ويتنكر للقوانين التي يخضع لها الإمكان العقلي لكل أطروحة ولكل تعليل لأطروحة بعامة.

(*) عقلية كما سبقت الإشارة إلى ذلك

والأمر هو على النحو نفسه أيضًا بالنسبة إلى الشروط النَوِيَّة والنظريات التي تنتهك هذه الشروط. وهكذا نفرق (وبالطبع من دون استهداف أي تصنيف) بين النظريات المغلوطة، والخلف، والخلف منطقيا ونويّا، والريبية أخيرا. شاملين في هذه الفئة الأخيرة جميع النظريات التي تنص طروحها صراحة أو تنطوي تحليليا على أن الشروط المنطقية أو النوية لإمكان نظرية بعامة هي شروط مغلوطة.

صار لدينا بذلك أفهوم قاطع للفظ *الريبية*، وفي الوقت نفسه تخصيص لا يقل وضوحا للريبية *المنطقية* عن الريبية *النويّة*. وعلى سبيل المثال يتناسب هذا الأفهوم الأخير مع الأشكال القديمة للريبية بأطروحات مثال هذه: ليس ثمة من حقيقة، وليس ثمة من معرفة، وليس ثمة من تعليل للمعرفة الخ. والريبية الملطفة تشكل هي أيضًا كما عرضنا أعلاه[1]، بما لا يقل عن المتطرفة، مثالا يتناسب مع أفهومنا البليغ. وإلى أفهوم النظرية الريبية ينتمي، بوضوح ومن تعريفها، أنها *خلف من المعنى*.

§ 33 الريبية بالمعنى الميتافيزيقي

يستخدم لفظ الريبية عادة بمعنى غامض بعض الشيء. فلو صرفنا النظر عن معناه الشعبي، سنسمي ريبية كل أنواع النظريات الفلسفية التي تريد، لأسباب مبدئية، أن تحصر المعرفة البشرية في حدود مُعْلَمة، حين تلغي من حقل المعرفة الممكنة أفلاك الكون الواقعي المحيطة أو العلوم القيّمية بخاصة (مثال الميتافيزيقا وعلم الطبيعة والأخلاق بما هي فنون عقلية).

ومن بين الصور غير الصحيحة للريبية، ثمة واحدة تخلط عادة مع الريبية في نظرية المعرفة المعرّفة هنا، وهي الصورة التي فيها تدور المسألة على حصر المعرفة بالوجود الفيزيائي وعلى إنكار وجود «الأشياء فِيّاها» أو قابلية أن تُعرف. من الواضح أن مثل هذه النظريات هي *ميتافيزيقية*؛ وليس لها فيّاها أي شغل مع الريبية بصحيح المعنى، فطرحها خالٍ من أي *خلف* منطقي أو نويّ، وتسويغها

(1) راجع الفصل الخامس، تذييل § 25 و 26

ليس سوى مسألة حجج وأدلة. ويبرز الخلط والدور الريبي حقا، بدءًا تحت تأثير الأغاليط المنطقيية للالتباسات المألوفة أو للقناعات الريبية الأساسية الواردة من جانب آخر. وعلى سبيل المثال، حين يسوّغ ميتافيزيقي ريبي قناعته بالقول: «ليس ثمة من معرفة موضوعية» (أي من معرفة للأشياء فيّاها) أو: «كل معرفة هي *ذاتية*» (أي كل معرفة للوقائع هي مجرد معرفة لوقائع الوعي)، يعظم إغراء الاستسلام إلى لبس التعبير ذاتي-موضوعي وإلى حشر معنى نويّ-ريبي تحت المعنى الأصلي المطابق لوجهة النظر المتبناة. وهكذا تتحوّل القضية: «كل معرفة هي ذاتية» إلى هذا الزعم الجديد تماما: «كل معرفة، من حيث هي ظاهرة وعي، تخضع لقوانين الوعي البشري؛ وما نسميه صور المعرفة وقوانينها ليس سوى «صور وظيفية للوعي» أو سستام للقوانين المتحكمة بهذه الصور الوظيفية ـ وإذًا، ليس سوى قوانين سيْكولجيّة». والحال، إنه كما تناضل الذاتية الميتافيزيقية (على هذا النحو غير المبرر) لصالح ذاتية نظرية المعرفة كذلك في المقابل، يبدو أن هذه الأخيرة (حين تحسب بديهية لِيّاها) تشكل حجة قوية لصالح الأولى. ويستنتج من ذلك ما يأتي تقريبا: «تفتقر القوانين المنطقية، من حيث هي قوانين وظائفنا المعرفية، إلى «دلالة واقعية»؛ ولا يمكننا قط، بأي حال من الأحوال، أن نعلم، بأي شكل، ما إذا كانت تتناغم مع الأشياء فيّاها؛ وسيكون فرض «سستام قائم مسبقا» فرضا اعتباطيا بالكامل. وإذا كانت مقابلة المعرفة المفردة مع موضوعها (لملاحظة تطابق الشيء والذهن) مستبعدة سلفا بأفهوم الشيء فيّاه، فالأمر سيكون على هذا النحو أيضًا بالأحرى بالنسبة إلى مقارنة انتظام قوانين وظائفنا الواعية مع كون الأشياء الموضوعي ومع قوانينه. وبالنتيجة، إن كان ثمة أشياء فيّاها، فنحن لا يمكننا أن نعلم عنها شيئا قط».

لا تعنينا هنا الأسئلة الميتافيزيقية، وقد ذكرناها فقط للاحتراز بدءًا من الخلط بين الريبية الميتافيزيقية والريبية المنطقية-النويّة.

§ 34 أفهوم النسبوية وميزاته

يلزمنا أيضًا، من أجل نقد السيْكولُجيا، أن نناقش أفهوم *الذاتوية* أو *النسبوية* (الظاهر أيضًا في النظرية الميتافيزيقية التي تكلمنا عليها). ونجد له أفهوما أصليًا

معبرا عنه في صيغة بروتاغورس: «الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا» من حيث نفسره بالمعنى هذا: الإنسان كفرد هو مقياس كل حقيقة. ما يظهر لكل واحد أنه صادق فهو صادق؛ لواحد سيكون هذا الشيء، وللآخر الشيء المضاد طالما أنه يبدو له كذلك. يمكننا بالتالي أن نختار هنا الصيغة الآتية أيضًا: كل حقيقة (وكل معرفة) هي نسبية ـ نسبة إلى *الذات* العرضي الحاكم. وعلى العكس إذا ما اتخذنا بدلا من الذات، *النوع* العرضي للكائنات الحاكمة بوصفه مرجعا للعلاقة، ستنتج صورة جديدة من النسبوية. وعندها سيكون الإنسان *بما* هو *كذلك* مقياس كل حقيقة إنسانية. كل حكم على ما يخص الإنسان، ينبع من القوانين المقوّمة له، هو صادق ـ لنا نحن الأناس الآخرين. ومن حيث تنتمي الأحكام هذه إلى صورة الذاتية الإنسانية كليا (صورة «الوعي» الإنساني) نتكلم هنا أيضًا على ذاتوية (للذات بوصفه المصدر الأخير للمعرفة الخ). لكن من الأفضل اختيار لفظ النسبوية والتفريق بين النسبوية *الفردية* والنسبوية *النوعية*: وستعرّف هذه الأخيرة، المحصورة بالنوع الإنساني، باسم *الأنترُبولجيّة*. ونصل الآن إلى النقد الذي يهمّنا أن يُعرض بأكثر ما يمكن من العناية.

§ 35 نقد النسبوية الفردية

قد يمكنني القول إن النسبوية الفردية ريبية طفلية وقحة وبيّنة إلى حد أنها، وإن سبق أن حظيت بتأييد ما، لم تجد مؤيدا جديا في العصور الحديثة. فهذا التعليم يُدحض ما إن يتشكل ـ لكن عند من يفهم ويرى بالأحرى موضوعية المنطقي كله. إذ لا يمكن أن نقنع الذاتوي أكثر مما نقنع الريبي بعامة، حين لا يكون مهيّأ لرؤية أن القضايا، التي على غرار قضايا التناقض، مؤسسة على مجرد معنى الحقيقة، وأنه علينا بالضبط، من ثمّ، أن نحسب الكلام على حقيقة ذاتية بهذا المعنى لواحد وبمعنى مضاد لآخر، بمثابة خلف. ولن نقنعه أكثر بالاعتراض العادي القائل: إنه، بمجرد تأييده لنظريته، يزمع إلى إقناع الآخرين، وإنه يفترض إذن موضوعية المعرفة التي ينكرها في طرحه. وسيرد بالطبع: أعبر، بنظريتي، عن وجهة نظري الصادقة ليّايَ، والتي ليس بها حاجة إلى أن تكون صادقة لأي آخر. فواقعة رأيه الذاتي إياها، التي يثبتها لأناه الخاص وحسب، لن تكون صادقة

فيّاها[1]. لكن الأمر لا يدور هنا على إمكان إقناع الذاتوي شخصيا ولا على جعله يقر بخطئه بل على إمكان دحضه موضوعيا على نحو سليم. والحال، إن الدحض يفترض، كرافعة له، قناعات بديهية معينة وصالحة كليا بالتالي. ونحن، الذين لدينا استعدادات طبيعية، نستخدم تلك الرئيانات المبتذلة بما هي كذلك والتي عليها تتحطم كل ريبية من حيث إننا بفضلها إنما نتعرّف أن تعاليمها خلف بالمعنى الأكثر أصالة وحزما. فمضمون مزاعمها يكذِّب ما يشكل بعامة جزءا من معنى كل زعم أو من مضمونه، ولا يمكنه بذلك بالذات أن يُفصل معنويا عن أي زعم.

§ 36 نقد النسبوية النوعية والأنتربولجية بخاصة

إذا كان بوسعنا أن نشكّ في أن تكون الذاتوية قد حظيت بتأييد جدّي تام، فإن الفلسفة الحديثة والأحدث تميل على العكس نحو الذاتوية النوعية وبدقة أكبر نحو الأنتربولجية، إلى حد أننا لا نصدق، إلا استثناء، أن مفكرا عرف كيف يصون نفسه بالكامل من أخطاء هذا التعليم. ومع ذلك فإنه أيضًا تعليم ريبي بالمعنى المثبت أعلاه وتشوبه بالتالي أكبر الحماقات التي يمكن التفكير فيها في نظرية بعامة؛ فنحن نعثر فيها على تناقض بديهي، مقنّع أو يكاد، بين معنى طرحها وما لا ينفصل، معنويا عن أي طرح بما هو كذلك. وذلك ما لا يصعب التدليل عليه تفصيليا.

1. تطرح النسبوية النوعية الزعم الآتي: صادق بالنسبة إلى كل نوع من

---

(1) يجب أن يعطيه الحق حول هذه النقطة أولئك الذين يظنون أنه بوسعهم التفريق بين الحقائق محض الذاتية والحقائق الموضوعية، بإنكار سمة الموضوعية عن أحكام الإدراك المتعلقة بمعيشات وعينا الخاصة؛ كما لو أن لِيّاييّة* "Für-mich-sein" محتوى الوعي ليست، في الوقت نفسه وبما هي كذلك، فيانية* (An-sich-sein)؛ كما لو أن الذاتية بالمعنى السيكولوجي تضاد الموضوعية بالمعنى المنطقي.

* أقول ليايّيّة بمعنى كون الأمر لي أنا إيّاي، وفيّانيّة بمعنى كونه فيه هو إيّاه. ويقصد هوسرل أن لا فرق بين أن يكون المعلوم لدى وعيي أنا وان يكون فياه (أو في-ذاته على ما يرد في الصحف الفلسفية)

الكائنات، الأمرُ الذي يجب أن يعد صادقا وفقا لقوامها ووفقا لقوانين الفكر التي تخضع لها. هذا التعليم خلف. لأن معناه يستلزم أن مضمون الحكم نفسه (أو القضية) يمكن أن يكون صادقا لواحد أعني لذات من النوع الإنساني، وكاذبا لآخر أعني لذات من نوع قوامه مختلف. والحال، إن المضمون الحكمي نفسه لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذبا معا. وهذا ما يقتضيه مجرد معنى لفظي صادق وكاذب. وإذا كانت النسبوية تستخدم هذين اللفظين بالمعنى العائد إليهما فإن طرحها ينص على شيء يعاكس معناها الخاص.

ومن الواضح أنه لن يفيد في شيء تجنب هذا الاعتراض بالزعم أن صيغة مبدأ التناقض المذكورة هنا، والتي وفقها أوضحنا معنى لفظي صادق وكاذب، هي صيغة غير كاملة، لأن المسألة فيها تدور بالضبط على ما هو صادق وكاذب بالنسبة إلى الإنسان. ويمكن للذاتوية العادية أيضًا أن تقول بالضبط: من غير الدقيق الكلام على صادق وكاذب إلا إذا كنا نعني أنه «صادق أو كاذب بالنسبة إلى الذات المفرد». وسيُرد عليها بالطبع بما يأتي: لا يمكن للقانون الصالح على نحو بديهي أن يهدف إلى ما هو خلف بوضوح؛ ومن الخلف، في الواقع، الكلام على حقيقة تكون فقط بالنسبة إلى هذا أو ذاك. ومن الخلف الا نستبعد أن يكون المضمون الحكمي نفسه (نقول على تخوم لبس خطر: الحكم نفسه) صادقا وكاذبا معا بحسب الشخص الذي يحكم. وسيكون ردنا على النسبوية النوعية مفهوما على هذا النحو: من الخلف الكلام، كما نفعل هنا، على «حقيقة بالنسبة إلى هذا النوع أو ذاك» وبالنسبة إلى النوع الإنساني على سبيل المثال. وصحيح أنه يمكننا أيضًا استخدام هذه العبارة بمعنى مناسب، لكنها ستقصد عندها شيئا مختلفا تماما، أعني فلك الحقائق التي يبلغها الإنسان بما هو كذلك، ويعرفها؛ إن ما هو صادق هو صادق بإطلاق، صادق «فيّاه»؛ فالحقيقة هي واحدة ماهويّا سواء كان من يلقفها، إذ يحكم، بشرا أو كائنات من نوع آخر، ملائكة أو آلهة. فعلى الحقيقة بمعنى الوحدة الأمثلية المقابلة للتنوعية الواقعية للأعراق والأفراد والمعيشات، إنما تتكلم القوانين المنطقية ونتكلم نحن جميعا حين لا تضللنا أي نسبوية.

2. حيث إن ما ينص عليه مبدأ التناقض والثالث المرفوع يعود إلى معنى

لفظيْ صادق وكاذب وحسب، فإن الاعتراض يمكن أن يُصاغ أيضًا كما يأتي: حين يؤيد النسبوي أنه قد يكون ثمة كائنات غير خاضعة لهذين المبدأين (وهذا الزعم يساوي الطرح النسبوي المصاغ أعلاه كما هو من السهل أن يُرى)، فهو يعني إما أنه قد يظهر في الأحكام التي تطلقها تلك الكائنات قضايا وحقائق غير مطابقة مع المبدأين؛ وإما أن مسار الحكم عندها لا ينتظم سيْكولُجيا وفق المبدأين. ولا نجد أي شيء غريب قط فيما يخص النقطة الثانية، لأننا نحن كائنات من هذا النوع. (لنتذكر اعتراضاتنا على التفسيرات السيْكولجيّة للقوانين المنطقية). لكن فيما يخص النقطة الأولى نرد ببساطة: إما أن تفهم تلك الكائنات لفظيْ صادق وكاذب بالمعنى نفسه الذي نفهمه؛ وحينها لا يمكننا أن ندعي على نحو معقول أن المبدأين ليسا صالحين لأنهما ملازمان لمجرد معنى اللفظين وذلك حسب ما نفهمه نحن. ونحن لا نسمي، بأي حال من الأحوال، صادقا أو كاذبا أي شيء يناقضهما. وإما أن تستخدم تلك الكائنات لفظيْ صادق وكاذب بمعنى مغاير، وعندها سيكون هذا النزاع مجرد حرب ألفاظ. فلو كانت، مثالا، تسمي أشجارا ما نسميه نحن قضايا، لن تكون الأخبار التي بها نصوغ المبادئ صالحة بالطبع؛ لكنها ستفقد عندها أيضًا المعنى الذي به نزعمها. وهكذا تتوصل النسبوية إلى تعديل معنى اللفظ: حقيقة، تعديلا شاملا مع زعمها أنها تتكلم على الحقيقة بالمعنى الذي تحدده المبادئ المنطقية والذي نضعه نصب أعيننا بمعزل عن أي معنى آخر حين نتكلم على الحقيقة. إذا كان ثمة معنى واحد فليس ثمة سوى حقيقة واحدة؛ في حين أنه إذا كان المعنى ملتبسا فسيكون هناك بالطبع من «الحقائق» بقدر ما يحلو لنا أن يوجد من التباسات.

3. قوام الأنواع واقعة؛ ومن الوقائع، لا يمكن في أي وقت أن نشتق سوى وقائع. وتأسيس الحقيقة على قوام الوقائع، كما يفعل النسبويون، يعود إلى إعطائها سمة الواقعة. والحال، إن ذلك خلف. كل واقعة هي مفردة، إذًا متعينة في الزمان. والكلام على تعين في الزمان في حالة الحقيقة لا معنى له إلا بالصلة مع واقعة مطروحة بفضلها (في حال كونها بالضبط حقيقة وقائعية)، لكن ليس بالصلة مع الحقيقة نفسها. ومن الخلف أن نتصوّر الحقائق بوصفها أسبابا أو آثارا. وقد شرحنا سابقا هذا الأمر. فإذا كان يراد الزعم، مع ذلك، أن الحكم

الصادق، شأنه شأن كل حكم، هو نتاج لقوام الكائن الذي يحكم، على قاعدة القوانين الطبيعية التي يخضع لها، سنرد بـ: علينا أن لا نخلط بين الحكم بما هو مفهوم حكمي، أي بما هو وحدة أمثلية، مع أفعول الحكم الواقعي والمفرد. وإنما نقصد الأول حين نتكلم على الحكم «2×2 = 4» الذي هو نفسه أبدا أيا كان من يطلقه. ويجب ألا نخلط كذلك الحكم الصادق، بوصفه أفعولا حكميا سليما مطابقا للحقيقة مع حقيقة هذا الحكم أو مع المضمون الحكمي الحقيقي. قد يكون الحكم بأن 2×2 = 4 متعينا سببيّا، لكن ليس الحقيقة: 2×2 = 4.

4. إذا كان لكل حقيقية (بالمعنى الأنتربولوجيّ) أصلها في القوام الإنساني العام حصراً، سيصحّ القول: إذا لا وجود لمثل هذا القوام لا وجود لأي حقيقة. طرح هذا الإثبات الشرطي خُلف لأن القضية «لا وجود لأي حقيقة» تساوي، من حيث المعنى، القضية: «توجد حقيقة أن لا وجود لأي حقيقة». ويؤدي خُلف هذا الطرح إلى خُلف الشرط. والحال، إن نفي قضية صحيحة ذات محتوى واقعي يمكن أن يكون خاطئا، ولكن ليس خلفا البتة. في الواقع، لم يخطر ببال أي شخص أن يرفض نظريات الجيولُجيا والفيزياء، المعروفة جدا والتي تثبت للنوع الإنساني بداية في الزمان ونهاية، بوصفها خلفا. وبالتالي فإن مأخذ الخُلف يطاول أيضًا الإثبات الشرطي بكامله لأنه يقرن قضية ذات معنى واحد («ممكن منطقيا») بنتيجة خلف («ممتنعة منطقيا»). والمأخذ نفسه يصح على الأنتربولجيّة وينسحب بالطبع، انتقالا، على النسبوية في أعمّ صورها.

5. بحسب النسبوية: من معطى قوام نوع ما، قد يحصل أن هذه «الحقيقة» المقبولة لديه، أن ذلك القوام لا يوجد قط. فهل يجب إذن القول إنه لا يوجد في الحقيقة أو إنه يوجد بالنسبة إلينا نحن البشر وحسب؟ وماذا سيحصل لو أن جميع الناس وكل أنواع الكائنات القادرة على الحكم باستثناء النوع الذي سبق افتراضه بالضبط، بدأت بالاندثار؟.نسبح هنا بوضوح في خلف تام. إن فكرة لاوجود قوام نوعي مؤسَّسة في هذا القوام نفسه هي تناقض واضح ـ لأن القوام الذي يؤسس الحقيقة والذي يوجد بالتالي، يُفترض به أن يؤسس من بين سائر الحقائق حقيقة لاوجوده الخاص. والخلف لن يكون أقل شأنا فيما لو استبدلنا اللاوجود بالوجود، وإذا ما اتخذنا كقاعدة، النوعَ الإنساني مكان هذا النوع المتوهَّم، إنما

الممكن من وجهة النظر النسبوية. وصحيح أنه في مثل هذه الحالة سيتبخر التناقض الذي ذكرناه، لكن ليس الخلف الآخر الذي يستلزمه. حين نتكلم على نسبية الحقيقة فإن ذلك يعني أن ما نسميه حقيقة يخضع لقوام النوع البشري والقوانين التي تحكمه. ولا يدعي هذا الخضوع أن يكون مفهوما، ولا يمكنه أن يكون كذلك إلا بوصفه خضوعا سببيا. إن حقيقة أن هذا القوام وهذه القوانين توجد، يجب أن يستمد إذن تفسيره الواقعي من واقعة أنها توجد، في حين أن المبادئ التي تحكم هذا التفسير ستكون بالضبط مماثلة لتلك القوانين ـ أي خلفا محضا بتعبير آخر. وسيسبِّب القوام نفسه على أساس قوانين مسبَّبة على أساسه هو إياه الخ. . .

6. إن نسبية الحقيقة تؤدي إلى نسبية وجود العالم. لأن العالم ليس سوى الوحدة الموضوعية الشاملة التي تتناسب مع السستام الأمثلي للحقائق الواقعية بأسرها ولا تنفصل عنه. يمكن أن نذوّت الحقيقة وأن ننظر إلى موضّعها (الذي لا يوجد إلا إذا وجدت الحقيقة) بوصفه كائنا (فياه) مطلقا. لن يكون ثمة إذن عالم فياه، بل فقط عالم لنا أو لأي نوع عرضي آخر من الكائنات. والحال، إن ذلك ما يلائم تماما بعضهم، لكن لن يتأخروا في أن يشكوا شكا معينا حين نجعلهم يلاحظون أن الأنا ومحتويات وعيه تشكل أيضًا جزءا من العالم. لكن الـ«أكون» والـ«أعيش هذا أو ذاك» سيكونان أحيانا مغلوطين، حيث إنه من المسلم به بالفعل أنني مقوّم على نحو يمكنني معه أن أنفي هذه القضايا بفضل قوامي النوعي. ولن يكون ثمة عالم ليس فقط بالنسبة إلى هذا الشخص أو ذاك بل بصورة مطلقة، إذا لم يكن أي نوع، من الكائنات القادرة على الحكم، معطى واقعيا في العالم له الحظ في أن يكون مقوّما على نحو يعرف معه العالم (وضمن هذا الأخير يعرف نفسه). ولكي نبقى مع الأنواع الوحيدة التي نعرفها واقعيا، الأنواع الحيوانية، فإن خللا في قوامها سيعين خللا في العالم في حين أن الأنواع الحيوانية هي بالتأكيد تبعا للنظريات المقبولة كليا، نتائج تطور العالم. وهكذا نسلم أنفسنا إلى لعبة مسلية: الإنسان يصدر عن العالم والعالم يصدر عن الإنسان؛ الله يخلق الإنسان والإنسان يخلق الله.

تقوم العقدة الرئيسة لهذا الاعتراض في أن النسبوية هي على تناقض بديهي

أيضًا مع بداهة الوجود الحدسي اللاموسط، أي حدس «الإدراك الباطن» بمعناه المشروع والذي لا يمكن أن نصرف النظر عنه في الحالة هذه. تنكر بداهة الأحكام القائمة على الحدس، بحق بقدر ما تتجاوز قصديا محتوى معطى الوعي الحدثي، لكن تلك الأحكام تكون بديهية حقا حين يطاول قصدها المحتوى إياه ويعثر فيه بما هو كذلك على امتلائه(*). وذاك ما لا يمكن أن يثار ضده غموض كل تلك الأحكام (لنفكر فقط في غموض تعين الزمان، وتعين المكان أحيانا أيضًا، وذاك انعدام دقة لا يتجاوزه أي حكم حدسي مباشر).

§ 37 ملاحظة عامة

أفهوم النسبوية في معناه الواسع

إن صورتي النسبوية هاتين حالتان خاصتان من النسبوية بالمعنى الواسع للفظ، أي من حيث هي تعليم يستدل، بطريقة معينة، المبادئ محض المنطقية من وقائع. والوقائع «ظرفية»، ويمكن أيضًا أن لا تكون، ويمكن أن تكون على خلاف ذلك. وهكذا، مع وقائع أخرى قوانين منطقية أخرى؛ وستكون هذه الأخيرة إذن بدورها ظرفية، وستكون نسبية وحسب بالنظر إلى الوقائع التي تؤسسها. ضد هذه النظرية، لا أكتفي بالرجوع إلى البداهة الواجبة للقوانين المنطقية، والحجج التي أثبتناها في الفصول السابقة، بل سأسلط الضوء أيضًا على نقطة أخرى أكثر أهمية هنا[1]. وهذا يتحصل مما تقدم: إني أفهم بالقوانين المنطقية المحض كل القوانين الأمثلية المؤسَّسة في المعنى (في «الماهية» في «المفهوم») الذي للأفاهيم: حقيقة، قضية، موضّع، خاصية، علاقة، اقتران، قانون، واقعة، الخ... وللكلام بصورة أعم، أقول: إنها مؤسَّسة فقط في معنى الأفاهيم هذه التي تشكل جزءا من الإرث المشترك *لكل* علم لأنها تمثل المقولات الأولية التي يتقوم بها كل علم بما هو كذلك، وفقا لأفهومه. ويجب على أي زعم نظري وأي تعليل وأي نظرية ألا تخالف مثل تلك القوانين، ليس لأنها بذلك

(*) امتلاء القصد يعني العثور على ما يطابقه مطابقة تامة.

(1) أنظر § 32 التي تصلح كمقدمة للفصل الحاضر.

تصير مغلوطة ـ وتصير أيضًا كذلك فيما لو ناقضت أي حقيقة وحسب، بل لأنها في هذه الحالة ستكون خلفا في ذاتها. مثال ذلك، إن زعما مضمونه يعارض المبادئ المؤسسة في معنى الحقيقة بما هي كذلك، «ينسخ نفسه بنفسه». لأن الزعم هو الإخبار بأن هذا المضمون أو ذاك كائن في الحقيقة. وإن تعليلا يعارض في مضمونه المبادئ المؤسسة في معنى علاقة المبدأ بالنتيجة، ينسخ نفسه بنفسه. لأن التعليل يعني بدوره الإخبار بأن هذه العلاقة للمبدأ بالنتيجة أو تلك، توجد الخ. وحين نقول إن زعما ما «ينسخ نفسه بنفسه» وإنه *خلف منطقي* فإن ذلك يعني أن مفهومه الخاص (معناه، دلالته) هو في تناقض مع ما تقتضيه كليا مقولات الدلالة التي تتصل به، أي مع ما هو معلل كليا في دلالتها الكلية. من الواضح إذًا، في ذلك المعنى الغالب، أن كل نظرية تستمد مبادئها المنطقية من الوقائع أيا كانت، هي خلف منطقي. وهي من ثم تعارض المعنى الكلي للأفهومين: «مبدأ منطقي» و«واقعة»؛ أو لكي نتكلم بدقة أكبر وكلية أعظم، للأفهومين: «حقيقة مؤسسة في مجرد مضمون الأفاهيم» و«حقيقة متعلقة بوجود فردي». وهكذا نرى بسهولة أن الاعتراضات ضد النظريات النسبوية التي ناقشنا أعلاه، تطاول أيضًا ، وأساسا، النسبوية في أوسع معنى.

§ 38 السيْكولجيّة نسبويّة في جميع صورها

في كفاحنا ضد النسبوية كنا نرى-إلى السيْكولجيّة بالطبع. والواقع أن السيْكولجيّة، بكل أنواعها ومختلف أشكالها المفردة، ليست سوى نسبوية على الرغم من أنها لم تقر بذلك قط صراحة ولا صرّحت به. وقلما يهم في هذا الصدد، أن تقتصر على «سيْكولُجيا مجاوِزة» وتعتقد أنها تنقذ، بما هي مثالية صورية، موضوعية المعرفة ،أم أن تقتصر على سيْكولجيّة أمبيرية وتتبنى النسبوية كمصير محتّم.

إن أي تعليم يلقف القوانين محض المنطقية على طريقة الأمبيرية بوصفها قوانين سيكو-أمبيرية، أم يحيلها على طريقة القبلية عبر فهم متفاوت السرّية إلى بعض «الصور الأصلية» أو بعض «وظائف» للفاهمة (البشرية) وإلى «الوعي بعامة» بوصفه «عقل الجنس» (البشري)، وإلى «القوام السيْكولُجي» للإنسان، وإلى «عقل

بالطبع» معطى سلفا بوصفه استعدادا فطريا "(إنسانيا عاما) الخ. ـ هو تعليم نسبوي بالضبط ، وبحق تعليم من نمط النسبوية النوعية. وتخص جميع الاعتراضات التي أثرناها ضد هذه الأخيرة تلك التعاليم جميعها أيضًا. لكن، من الواضح أنه يجب أخذ الألفاظ القبلية الرئيسة الملتبسة جزئيا مثال: فاهمة، عقل، وعي: بالمعنى الطبيعي المستفاد من الصلة الماهويّة بالنوع البشري. فالنظريّات المذكورة تنسب، بنوع من اللعنة، إلى الألفاظ تلك، تارة معنى واقعيا وطورا معنى أمثليا، وتخلط بذلك، خلطا لا يغتفر، قضايا صادقة جزئيا بكاذبة جزئيا. ويمكننا، على أي حال، أن ندوّن على حساب النسبوية النظريّات القبلية بقدر ما تفسح في المجال لطروحات نسبوية. وقد تقتصر نسبوية قسم من الباحثين المنتسبين إلى الكنطية بقدر ما يُخرجون من اللعبة مبادئ منطقية معيّنة بوصفها مبادئ «أحكام تحليلية» (أي تقتصر على ميدان المعرفة الرياضية والفيزيائية). لكنهم لا يفلتون جرّاء ذلك من حماقات الريبية ولا يزالون يتابعون بالفعل في هذا الفلك الأضيق، استمداد الحقيقة من سمات البشر الكلية وبالتالي استمداد الأمثلي من الواقعي، وبصورة أدق، ضرورة القوانين من عرضية الوقائع.

لكن ما يهمنا هنا أيضًا هو الصورة الأكثر تطرفا والأكثر اتساقا من السيْكولجيّة التي لا تريد أن تعلم شيئا عن مثل هذا الاقتصار. ونجد هنا الممثلين الرئيسيين للمنطق الأمبيري الأنكليزي كما للمنطق الألماني المعاصر، وبالتالي فلاسفة مثل مل وباين وفُنْت وزغفرت وأردمان وليبس. وليس من الممكن ولا المرغوب فيه إقامة دراسة نقدية بكل مؤلفاتهم. ولا أظن مع ذلك، لو شئت أن ألبي الأهداف الإصلاحية التي تطرحها هذه *المقدمات* على نفسها، أن بإمكاني أن أغفل المصنفات الرئيسة للمنطق الألماني الحديث، ولا بخاصة المصنف الهام جدا لزغفرت الذي وجّه أكثر من أي آخر المنطق في طريق السيْكولجيّة في العقود الأخيرة هذه.

§ 39 الأنتربولجيّة في منطق زغفرت

نجد معالجات متفرقة ذات إيقاع وسمة سيكولجيّين، كسوء فهم عابر حتى عند المفكرين الذين يمثلون في أعمالهم المنطقية اتجاها معاديا للسيْكولجيّة

بصراحة. والأمر على عكس ذلك عند زغفرت. فالسيْكولجيّة عنده ليست ملحقا ثانويا قابلا للانفصال عن الباقي، بل هي الفهم الأساسي الذي يهيمن سستاميا. فهو ينكر صراحة منذ مطلع مصنفه «أن يمكن لمعايير المنطق (وإذًا ليس لمعايير القواعد الصنعية للمنهجيات وحسب بل أيضًا لمعايير المبادئ محض المنطقية، مبدأ التناقض ومبدأ العلة الكافية، الخ.،) أن يمكن لها أن تُعرف إلا باستنادها إلى دراسة القوى الطبيعية والصور الوظيفية التي يجب أن تنتظم بتلك المعايير»[1]. وطريقة معالجة هذا الفن تتناسب كليا وذلك الفهم. وينقسم المنطق، بحسب زغفرت، إلى قسم تحليلي وقسم مشرّع وقسم تقني. نصرف النظر عن هذا الأخير الذي لا يهمنا هنا. وللقسم التحليلي «دراسة ماهية الوظيفة التي علينا أن نبحث عن قواعدها»، و«عليه ينبني القسم المشرّع» الذي مهمته إقامة «شروط اشتغاله المعياري وقوانينه»[2]. تقدم لنا مصادرة «أن فكرنا صالح بالضرورة وكليا» ما يأتي: «إذا ما طبقنا وظيفة الحكم المعروف في كل شروطه وعوامله»، سنحصل على «معايير متعينة يجب أن يتوافق معها الحكم». وعينيا، تتركز هذه المعايير حقا على نقطتين: «الأولى هي أنه على عناصر الحكم أن تكون، كقاعدة عامة، متعينة أي مثبَّتة أفهوميا؛ والثانية أن على الحكم نفسه أن يحصل، بصورة ضرورية، عن مسبقاته. الأمر الذي يجعل أن تعليم الأفاهيم والأقيسة منظورا إليه بوصفه جملة القوانين المعيارية لتشكيل أحكام كاملة، يعود إلى هذا القسم»[3]. بتعابير أخرى، يتضمن هذا القسم المبادئ والمبرهنات محض المنطقية جميعها (بقدر ما تقع في أفق المنطق التقليدي كما في أفق منطق زغفرت) وينتج عن ذلك أنها عند زغفرت ذات أساس سيكولجيّ في الواقع.

وتفاصيل العرض تتوافق أيضًا مع هذا الطرح. لا تطلع القضايا والنظريات محض المنطقية ولا العناصر الموضوعية المقوِّمة لها، في أي محل، من مجرى بحث سيْكولُجي-معرفي وعملي-معرفي. ولا يدور الحديث قط إلا عن فكرنا

---

(1) SIGWART, *Logik* I². S 22

(2) م. ن.، ص. 16.

(3) م. ن.، ص. 21.

و*وظائفه*، وبالضبط حيث الحديث عن تمييز الضرورة المنطقية وشرعيتها الأمثلية بمعارضتها بالعرضيات السيْكولجيّة. وتُنعت مبادئ محض كمبدأي التناقض والعلة الكافية مرات عدة بـ«*قوانين وظيفية*» أو «*صور عملانية أساسية لتفكيرنا*»[1] الخ. ونقرأ مثالا: «يستمد النفي مصدره من حركة التفكير التي تتخطى الكائن، وتقيس لامتلائمين واحدهما مع الآخر، على نحو يقيني بقدر ما هو يقيني أن أرسطو لا يريد بمبدئه أن يبلغ إلا *طبيعة تفكيرنا*»[2]. ونقرأ في مقطع آخر أن «الصلاح المطلق لمبدأ التناقض وبالتالي للقضايا التي تنكر تناقضا في اللفظ» يستند إلى الوعي اللاموسّط بأننا حين ننكر نفعل الشيء الذي سنفعله أبدا"[3]. والأمر نفسه، حسب زغفرت، فيما يخص مبدأ الهوية (بوصفه «مبدأ توافق») وما يخص أيضًا، على أي حال، القضايا محض الأفهومية جميعها وبخاصة محض المنطقية[4]. ونحيل هنا إلى تصريحات مثل هذه: «لو أنكرنا... إمكان معرفة شيء كما هو فيّاه، ولو كان مجرد فكرة نحدثها: فإنه سينتج عن ذلك أن ننسب الموضوعية إلى تصوّراتنا التي نقوم بها مع وعي الضرورة، وأنه ما إن نفكّر شيئا بوصفه قائما حتى نزعم في الوقت نفسه بعامة أن جميع الكائنات المفكرة *التي من الطبيعة نفسها*، وإن كنا لا نفكرها إلا فرضا، يجب ان تقوم بالضرورة نفسها»[5]

وتوجد هذه النزعة الأنتربولجيّة نفسها في طول معالجات المؤلف نفسه وعرضها المتعلقة بأفاهيم المنطق الأساسية وبدءًا بأفهوم *الحقيقة*. وعلى سبيل المثال، وحسب زغفرت، سيكون من «التوهم... أن نظن أن بإمكان حكم ما

---

(1) م. ن.، ص. 184.

(2) م. ن.، ص. 253.

(3) م. ن. ص. 386.

(4) **المرجع نفسه**، ص. 411 «يجب أن تكون هذه القضايا يقينية قبلية بمعنى أننا لا نعي فيها إلا وظيفة *ثابتة ومحكمة لتفكيرنا*...». أسمح لنفسي بسرد هذا المقطع على الرغم من أنه لا يتصل مباشرة بالمباىء المنطقية. وأظن أنه من المسموح لي بفضل المعنى الشامل لكل هذه الشروحات (أنظر لاحقا هذه الفقرة 48) وبفضل الإحالة الصريحة المعمول بها على سبيل المقارنة إلى مبدأ التناقض إلى الصفحة التي أشرت إليها للتو.

(5) م. ن. ، ص 8.

أن يكون صادقا بمعزل عن واقعة أن هذا الحكم يفكِّره عقل ما». والحال، إن من يقترح لأفهوم الحقيقة تفسيرا سيْكولُجيا هو وحده من يستطيع أن يتكلم على هذا النحو. بحسب زغفرت، سيكون من التوهم إذًا أيضًا الكلام على حقائق صالحة فياها وغير معروفة مع ذلك من أحد، مثال الحقائق التي تتخطى ملكة الإنسان المعرفية. سيكون على ملحد أو على الأقل على من لا يؤمن بعقول فوق بشرية ألا يتكلم على هذا النحو، ولن يكون من المسموح لنا أن نتكلم على ذلك أيضًا إلا بعد أن نكون برهنّا وجود مثل تلك العقول. فالحكم الذي يعبر عن معادلة الجاذبية ما كان ليكون صحيحا قبل نيوتن. وسيكون من ثمّ، بصحيح العبارة، إذا ما نظرنا عن كثب، متناقضا ومغلوطا *بعامة*: مع أنه من الواضح أن قيمته المطلقة، لكل الأزمنة، تنتمي هي الأخرى أيضًا إلى قصد إثباته.

ويتطلب فهم معالجات زغفرت المتعددة لأفهوم *الحقيقة* عن قرب، تفصيلات أكبر نحن بغنى عنها الآن. وستثبت، على أي حال، أن علينا بالفعل أن نفهم حرفيا المقطع المذكور أعلاه. فالحقيقة، عند زغفرت، تتلخص إلى معيشات واعية، مما يجعله، رغم كل ما يقوله عن الحقيقة الموضوعية، يتنكر لموضوعية هذه الحقيقية التي تستند إلى أمثليتها فوق الأمبيرية. إن المعيشات هي متفرقات واقعية متعينة في الزمان، تظهر وتندثر. في حين أن الحقيقة «خالدة»، أو على نحو أفضل: إنها أمثول وفوق زمنية بما هي كذلك. فتعيين موضع لها في الزمان أو الديمومة يمتد على كل الأزمنة ليس له أي معنى. قد يقال أيضًا عن الحقيقة «إننا نعيها» بالمناسبة، وأننا على هذا النحو «نقبض عليها» و«أيضًا نعيشها». إلا أننا نتكلم هنا على قبض، وعلى تجربة معيشة، وعلى وعي بذلك الوجود الأمثلي بمعنى مغاير تماما لما يخص الوجود الأمبيري أي الفردي. نحن لا «نقبض-على» الحقيقة على طريقة مضمون أمبيري يبرز في مد المعيشات النفسية ليندثر من جديد؛ إنها ليست ظاهرة بين الظاهرات بل هي معيش لذلك المعنى المغاير تماما الذي به نقول إن تعميما، إن فكرة هي معيش. ونعيها بالطريقة نفسها التي بها نعي بعامة نوعا من الأنواع، ومثالا: «ال»أحمر.

أمام ناظرينا أحمر ما. لكن الأحمر هذا ليس النوع أحمر. لا يتضمن العيني هو أيضًا النوع بوصفه جزءا منه («سيْكولُجيا»، «ميتافيزيقيا»). إن الجزء، إن

الأوان أحمر اللامستقل هذا هو، ككل عينيّ، كائن فردي هنا والآن، قائم ومندثر معه وبه، متشابه إنما ليس متماهيا في مختلف الموضوعات الحمراء. أما الأحمر فهو على العكس وحدة أمثلية، ومن الخلف الكلام بصددها على ظهور واندثار. وهذا الجزء ليس الأحمر بل حالة خاصة من الأحمر. ومثلما أن الموضوعات تختلف فيما بينها، والموضوعات العامة تختلف عن الموضوعات المفردة، كذلك فإن أفاعيل القبض مختلفة أيضًا. وإنهما لأمران مختلفان تماما: ان نرى من جهة، بالإحالة إلى العيني الحدسي للأحمر الحسي، تلك الفردية القائمة هنا والآن، وأن نرى، من جهة أخرى، إلى النوع «أحمر» (كما في القول: الأحمر لون). ومثلما، بالإحالة إلى مفرد عيني، لا نرى-إليه مع ذلك بل نرى-إلى العام والفكرة، كذلك حين نكتسب، بالإحالة إلى أفاعيل عدة لمثل تلك الأَمْثَلة، معرفة بديهية بهوية هذه الوحدات الأمثلية المرئي-إليها في الأفاعيل المفردة. وتلك هوية بالمعنى الصحيح والصارم للفظ: إنها النوع عينه أو هي أنواع من الجنس عينه الخ.

وهكذا، فإن الحقيقة هي أيضًا أُمثول ونعيشها فينا كأي أمثول آخر في أفعول أمثَلة مؤسس على الحدس (ثمة هنا بالطبع أفعول رئيان)، ونكتسب أيضًا بالمقارنة بداهة أن وحدتها تبقى هي هي في مقابل كثرة متناثرة من الحالات العينية المفردة (أي هنا من الأفاعيل الحكمية البديهية). وكما أن كون التعميمات أو صلاحها يمتلك أيضًا من جهة أخرى، قيمة *الإمكانات الأمثلية* ـ بالنظر إلى الكون الممكن للمفردات الأمبيرية المدرجة تحت تلك التعميمات ـ كذلك نرى الوضع عينه يعود هنا: إن النصين: «الحقيقة صالحة»، و«من *الممكن* أن يكون ثمة كائنات ترى أحكاما ذات مضمون دلالي متناسب»، لهما القيمة نفسها. إذا لم يكن هناك كائنات عاقلة، وإذا كانت مستبعدة من نظام الطبيعة وبالتالي ممتنعة *واقعيا* ـ أو إذا لم يكن ثمة كائنات قادرة على معرفة بعض أصناف الحقيقة ـ فستبقى تلك الإمكانات *الأمثلية* من دون تحقق مالئ؛ ولن يتحقق عندها في أي مكان: القبض-على والعرفان ووعي الحقيقة (أو تبعا للحالة، أصناف معيّنة من الحقيقة) بل ستبقى كل حقيقة فيّاها ما هي عليه وستحتفظ بكونها الأمثلي. وهي ليست «في مكان ما في الفراغ»، بل وحدة صالحة في مملكة المُثُل اللازمنية. وهي

تنتمي إلى المحيط ذي الصلاح المطلق الذي فيه نرتّب بدءًا كل ما هو صالح عندنا برئيان أو على الأقل بافتراض معلّل، و فيه نرتب أيضًا دائرة ما افترض صالحا بطريقة غير مباشرة أو غير متعينة، وبالتالي ما هو ذو صلاحية لا نعرفها بعد وقد لا نعرفها قط، وهو فلك غامض بالنسبة إلى ملكة تصوّرنا.

ولا يبدو لزغفرت أنه يتوصل، في تلك الصلات، إلى اتخاذ موقف واضح. هو يريد أن ينقذ موضوعية المعرفة وأن لا يتركها تغيب في الفينمانية الذاتوية. لكن لو تساءلنا: بأي طريقة تظن نظرية المعرفة السيْكولجيّة عند زغفرت أنها تستطيع الولوج وصولا إلى موضوعية المعرفة، وصادفتنا التصريحات الآتية: «اليقين الذي يصرّ بحكم ما على أن التأليف مبرم وأني سأقول أبدا الشيء نفسه[1] ـ هذا اليقين يمكن أن يكون لدينا فقط إذا كان يعلم أن اليقين لا يستند إلى *دوافع سيْكولجيّة آنية ومتغيرة* مع الزمن، بل إلى *شيء ما يبقى هو نفسه بلا تغير في كل مرة أفكره*، *بمعزل* عن أي تبدل؛ وذلك هو، من جهة *وِعْياني إياي*، اليقين بأني أكون وأفكر، اليقين بأني أكون، أنا نفسي، من يفكر الآن ومن فكر في السابق، من يفكر هذا أو ذاك؛ ومن جهة أخرى، ما بصدده أحكم أن *المفكّر هو إياه بحسب مفهومه الثابت الذي أتعرفه* في هويته، المستقل بالكامل عن شروط المفكِّر الفردية»[2].

ستجيب سيْكولجيّة نسبية متسقة هنا بالطبع: ليس ما يتبدل من فرد إلى فرد وحده وحسب، بل أيضًا كل ما هو ثابت عند الجميع، وبالتالي فإن المفهوم الثابت أينما كان، والقوانين الوظيفية الثابتة التي تحكمه، هي وقائع سيْكولجيّة. فإذا ما كان ثمة مثل تلك السمات ومثل تلك القوانين مشتركة أساسا عند الناس جمبعا، فإنها ستشكل ما هو نوعي في الطبيعة البشرية. وبالتالي فإن كل حقيقة، بما هي صلاح كلي، تستلزم إحالة إلى النوع الإنساني، أو على نحو أعم إلى ذلك النوع المعطى من الكائنات المفكِّرة. ولأنواع أخرى قوانين فكرية أخرى وحقائق أخرى.

---

(1) هل يمكن أن أزعم ذلك يقينا؟ إن الإبرام لا يخص الواقعي بل الأمثلي. ليس «يقين الحكم هو المبرم» (كما يقول زغفرت أعلاه) بل بالضبط *الصلاح* أو الحقيقة.

(2) م. ن. § 39 ، 2،ص. 310.

والحال، إننا نقول الآن من جهتنا: لا يشكل التماثل العام من حيث المفهوم ومن حيث القوانين الوظيفية الثابتة (بما هي قوانين طبيعية لحصول المضمون المتماهي بعامة) صلاحا عاما صحيحا؛ فهذا الأخير يستند بالأحرى إلى الأمثلية. وإذا كانت الكائنات، التي من النوع عينه جميعها، مقصورة، جرّاء قوامها، على الأحكام عينها، فذلك لأنها تتفق أمبيريا بعضا مع بعض؛ لكن في المعنى الأمثلي للمنطق الذي يتخطى كل أمبيرية، قد تحكم الكائنات تلك لا بتوافق بل بالأحرى بتضارب. إن تعريف الحقيقة بالصلة مع اشتراك الطبيعة هو رفض لأفهومها. فلو كان للحقيقة صلة ماهويّة بالعقول المفكِّرة، وبوظائفها الذهنية وصورها العملانية، لكانت ستولد وتندثر معها، إن لم يكن مع الأفراد فعلى الأقل مع الأنواع؛ وسينتهي الأمر مع صحيح موضوعية الحقيقة، وكذلك أيضًا مع حقيقة الكون؛ بل أيضًا مع حقيقة الكون الذاتي أو كون الذوات. فما الذي سيحصل، مثالا، لو كانت الكائنات في جملتها عاجزة عن طرح كونها بوصفه كائنا حقا؟ في هذه الحالة ستكون ولن تكون مع ذلك. الحقيقة والكون هما معا «مقولتان»، بالمعنى عينه، ومتضايفتان بوضوح. ولا يمكن نَسْبَنة(*) الحقيقة ورفع موضوعية الكون. لأن نسبنة الحقيقة تفترض بدورها، حقا، كونا موضوعيا كنقطة مرجعية ـ وهنا إنما يكمن التناقض النسبوي.

إن تعليم زغفرت عن العام الذي يجد مطرحه هنا هو في تناغم، كما يمكن أن نلاحظ، مع بقية سيْكولُجيته، حيث إن أمثليّة الحقيقة تفترض بإطلاق أمثلية العام والأفهومي. ونقرأ عنده هذا التصريح البادح: إن «العام بما هو كذلك [يوجد] في رأسنا وحسب»[1]، وبمعالجة بالغة الجدية: «ما نتصوّره أفهوميا» هو «أمر جواني محض.. لا من حيث هو تابع لقوة فكرنا الجواني وحسب»[2]. وقد يمكن أن نعبّر على هذا النحو بصدد تصوّرنا الأفهومي لما هو أفعول ذاتي من هذا المضمون السيكولجيّ أو ذاك، لكن لا يمكن لأفعول التصوّر هذا، للأفهوم، بأي

(*) أعني بذلك: النظر إليها كنسبية

(1) م. ن.، هامش ص. 103.

(2) م. ن. § 45، 9، ص. 388

معنى أخذناه، أن يتصوّر بوصفه جزءا واقعيا من المضمون السيْكولُجي، بوصفه ما هو هنا والآن، بوصفه ظاهرا ومندثرا مع الأفعول. يمكن أن نرى اليه بالتفكير لكن لا يمكن أن نحدثه بالتفكير.

يطبق زغفرت النسبة هذه عينها التي يحملها على أفهوم الحقيقة، استطرادا أيضًا على الأفهومين القرينين: *أساس وضرورة*. «إن الأساس الذي لا نعرفه هو، بكلام دقيق، تناقض لأنه لا يصير أساسا منطقيا إلا لأننا نعرفه»[1]. إن النص على أن للمبرهنات الرياضية أساسا في المسلمات الرياضية سيتعلق إذن، «بدقيق المعنى»، بمطلوب ذي مضمون سيكولجيّ بشري. فهل لا يزال لنا الحق في أن نزعم أنه صالح بمعزل عن واقعة أنه كائن وأننا نعرفه؟ واللغة العادية التي، حين تتكلم على *اكتشاف* مثل تلك العلاقات بين المبدأ والنتيجة، تضفي عليها الموضوعية، ستكون عندها هذرا.

ومهما بلغ جهد زغفرت لعزل أفاهيم الأساس المختلفة ماهويّا، وأيا كان النفاذ الذي يظهره (كما قد يمكننا أن نتوقع من قبل باحث بمثل شهرته) فإن الاتجاه السيْكولجيّ لتفكيره سيمنعه مع ذلك من إتمام التفريق الماهويّ من بين التميزات كلها، الذي يفترضه بالضبط تفريق دقيق بين الأمثلي والواقعي. وهو حين يعارض «الأساس المنطقي» أو «أساس الحقيقة» بـ«الأساس السيكولجيّ لليقين»، لا يعثر على الأول مع ذلك إلا في عمومية معينة للمتصوّر، لأن هذا الأخير وحده وليس الأمزجة الفردية الخ.، هو ما يمكنه أن يكون عنصرا مشتركا بين الجميع»؛ ذاك ما ليس بنا حاجة إلى تكرار اعتراضاتنا المعروضة أعلاه عليه.

علينا أن نأسف لغياب التميز الأساسي، عند زغفرت، بين *أساس الحقيقة* المتعلق بمحض المنطقي، *وأساس الحكم* المتعلق بالمنطق المعياري. فمن جهة، القول إن للحقيقة (وليس للحكم بل لوحدة الصلاح الأمثلي) أساسا يعني هنا، كي نستخدم عبارة معادلة، أن ثمة دليلا نظريا يحيلها إلى أسسها (الموضوعية، النظرية). إن مبدأ العلة يتعلق بهذا المعنى حصرا. وبالنسبة إلى أفهوم العلة هذا، ليس من الدقيق إطلاقًا أن

---

(1) م. ن. § 32، 2، ص. 248

يكون لكل حكم أساس ولا بالأحرى أن «يزعم ضمنيا» أمرا آخر له. إن كل مبدأ تعليل أخير، وبالتالي كل مسلمة حقيقية هي بهذا المعنى من دون أساس وكذلك بالمقابل كل حكم واقعي. وحده احتمال المطلب الواقعي اي الحكم الواقعي يمكن أن يكون معللا وليس الواقع نفسه. من جهة أخرى، إن عبارة «*أساس الحكم*» ـ شرط أن نصرف النظر عن الأسس السيْكولجيّة أي الأسباب التي لأجلها أصدر الحكم وبخاصة دوافعها فيما يخص المضمون[1] ـ لا تعني سوى: شرعية *الحكم المنطقي*. بهذا المعنى يطالب كل حكم بشرعيته بالتأكيد (على الرغم من أنه لا يمكننا أن نقول من دون غلط إنه «مثبَت معا ضمنيا»). أي علينا في كل حكم، أن نصادر أنه يثبت ما هو صادق بوصفه صادقا. وبوصفنا صناع المعرفة ومناطقة بالمعنى الدارج للفظ، علينا أيضًا أن نصادر فيما يخص الحكم على كل أنواع الأمور التي تتعلق بالمسار اللاحق للمعرفة. فإذا لم تلبَّ هذه الشروط سنتهم الحكم بأنه ناقص منطقيا وبأنه «من دون أساس»؛ هذه العبارة الأخيرة تضغط قليلا على المعنى الدارج للفظ.

وتثير شروحات زغفرت حول الضرورة، اعتراضات مماثلة من جانبنا. نقرأ: «في التحليل الأخير [يجب] معٍ ذلك أن نفترض لكل ضرورة منطقية إذا شئنا أن نتكلم كلاما معقولا، ذاتا مفكِّرا *كائنا* تكون طبيعته أن يفكر على هذا النحو»[2]. أو نرجع أيضًا إلى الشروحات حول التفريق بين الحكم الإخباري والحكم الوجوبي الذي يحسبه زغفرت لاماهويّا «من حيث إن الضرورة مثبَتة في الوقت نفسه في كل حكم منصوص عليه بوعي تام»[3]. ينقص أفاهيم الضرورة هذه المفترقة تماما، عند زغفرت، أن تكون مميزة بوضوح بعضا من بعض. فالضرورة الذاتية أي تلك القوة الذاتية الملزمة بالإقناع والملازمة لكل حكم (أو التي في حالة أي حكم تبرز في الوقت الذي نسعى فيه إلى إصدار الحكم المضاد ونحن ما زلنا مغمورين بالحكم الأول) لا تفرق بوضوح عن أفاهيم

---

(1) راجع التمييز السديد الذي يقترحه زغفرت بين دافع الإقتران وأساس القرار. م. ن. ص. 250

(2) م. ن.، § 33، 7، ص. 262.

(3) م.ن. § 31، 1، ص. 230 وما يليها.

ضرورة أخرى تماما، وبخاصة الضرورة الواجبة بما هي وعي من نوع خاص يتقوم فيه القبض الرئياني على قانون ما أو على ملاءمة للقانون. يغيب هذا الأفهوم الأخير (المزدوج بصحيح المعنى) للضرورة، غيابا تاما عند زغفرت. وهو يجهل في الوقت نفسه اللبس الأساسي الذي يسمح لا بتشكيل وعي الضرورة الواجبة وحسب، بل أيضًا بتشكيل *متضايفه الموضوعي* ـ أعني القانون أو الصلاح وفقا للقانون الذي لدينا رئيان به في الوعي هذا ـ بوصفه ضروريا. وعندها وحسب تكتسب التعابير: «إنها ضرورة» و «إنه قانون» معادلهما الموضوعي، وكذلك التعابير: «من الضروري» أن تكون م، خ وإن كون م خ «مؤسس على قوانين».

ومن الطبيعي أن يكون الأفهوم الأخير هذا، محض موضوعي *وأمثليا* صالحا كأساس لجميع الأحكام الواجبة بالمعنى الموضوعي للمنطق المحض؛ فهو وحده يتحكم بكل وحدة النظرية ويقومها، ويعين مدلول الارتباط الشرطي بوصفه صورة حقيقة أمثلية-موضوعية للقضايا، وهو يربط الخلاصة بوصفها نتيجة «ضرورية» (قانونية- أمثلية) للمقدمات.

ما تظهر لنا بخاصة شروح زغفرت حول الفارق الأساسي عند ليبنتس بين الحقائق العقلية والحقائق الواقعية هو إلى أي حد يهمل أن يأخذ بالحسبان هذه الفروقات وإلى أي حد تعيقه السيْكولجيّة. إن «ضرورة» هذين الصنفين من الحقائق هي حسب زغفرت «في النهاية ضرورة شرطية» لأنه «من كون النقيض حقيقة واقعية غير ممتنعة قبليًا لا ينتج أنه ليس من الضروري عندي أن أثبت هذه الواقعة ما إن تحدث ولا أن يكون الإثبات المضاد ممكنا لمن يعرف هذه الواقعة»[1]. ويكتب أيضًا: «من جهة أخرى، إن حيازة الأفاهيم العامة التي إليها تستند القضايا المتماهية هي في نهاية التحليل، أيضًا شيء ما واقعي يجب أن يكون معطى قبل أن يكون بإمكان مبدأ الهوية أن يطبق لإنتاج حكم ضروري». وهكذا يظن نفسه مؤهلا لأن يستنتج أن كل تفريق ليبنتس «يفقد كل قيمة بالنظر إلى سمة الضرورة هذه»[2].

---

(1) م. ن. § 31، 6، ص. 239. .

(2) هذين الاستشهادين الأخيرين في م. ن. ص. 240.

ما يبرزه هنا زغفرت بدءًا هو صحيح على الأرجح. فعندي، من الضروري أن أثبت كل حكم أثناء إصداره ومن الممتنع علي أن أطرح ضده طالما أنه لا يزال لدي يقين به. لكن هل هذه الضرورة السيْكولجيّة هي التي يرى إليها ليبنتس عندما ينزع عن الحقائق الواقعية الضرورة والعقلانية؟ من الأكيد مجددا أنه لا يمكن لأي قانون أن يُعرف من دون حيازة الأفاهيم العامة التي على أساس منها ينبني. وبالتأكيد إن الحيازة هذه، شأنها شأن كل معرفة قانونية هي شيء ما واقعي. لكن هل إن ما علّم عليه ليْبنِتس بالضروري هو إذًا عرفان القانون أم هو بالأحرى حقيقة القانون المتعرفة؟ ألا يمكن لظرفية أفعول الحكم أن تكون ملائمة بالتمام لضرورة الحقيقة العقلية لأنها قد تؤدي أحيانا إلى معرفة رئيانية؟ وفقط حين يخلط زغفرت بين أفهومَي الضرورة المختلفين ماهويّا، الأفهوم الذاتي عند السيْكولجيّة وأفهوم الضرورة الموضوعية في مثالية ليْبنِتس، ينجح في حجاجه لتبرير خلاصته بأن تفريق ليْبنِتس ذاك «فيما يخص سمة الضرورة يفقد كل قيمة». ويتناسب مع التفريق الأمثلي-الموضوعي الأساسي بين القانون والواقعة تفريق ذاتي في نمط المعيش بلا جدال. فلو لم يكن لدينا قط وعي المعقولية والضروري في فرقه المميز عن وعي الحدثية لما كان لدينا قط أفهوم القانون، ولكنا عاجزين عن تمييز القانون من الواقعة. وعن تمييز كلية عامة (أمثلية، قانونية) من كلية معممة (حدثية، عرضية) ونتيجة ضرورية (أي بدورها قانونية وعامة) من نتيجة حدثية (عرضية وكلية)؛ كل ذلك إذا كان من الصادق أنه لا يمكن لأفاهيم ليست معطاة لنا كتداعيات أفاهيم معطاة سلفا (ولا كتداعيات صورية لتداعيات) ومعروفة سلفا، أن تنتج أصلا عندنا إلا بفضل حدس حالات مفردة. إن الحقائق العقلية عند ليْبنِتس ليست سوى القوانين وذلك بالمعنى الدقيق والمحض للحقائق الأمثلية التي «هي مؤسسة فقط في الأفاهيم»، ومعطاة لنا ولدينا بها معرفة في كليّات محض وبديهية واجبة. أما الحقائق الواقعية عند ليْبنِتس فهي حقائق فردية وهي فلك القضايا التي تخبر بخصوص جميع القضايا الأخرى بالوجود والتي سيكون لها عندنا صورة القضايا «المعممة» وعلى سبيل المثال: «جميع أهل الجنوب دمهم حام».

§ 40 الأنتربولجيّة في منطق ب. أردمان

لا نعثر عند زغفرت على شرح صريح للنتائج النسبوية التي تخلص إليها معالجته للأفاهيم والمشكلات المنطقية الأساسية. والأمر نفسه يصدق على

فُنْت(*). وعلى الرغم من أن منطق فُنْت يترك للدوافع السيْكولجيّة مجالا أوسع مما يتركه زغفرت إن أمكن ذلك، فإنه لا يلامس أو يكاد الشكوك المبدئية الأخيرة. والأمر نفسه يصدق على ليبس الذي يدفع عن السيْكولجيّة دفاعا أصيلا ومتسقا إلى حد أننا لا نجد فيه، منذ بُنكه، من يرفض بهذا القدر كل تسوية ويدخل إلى هذا العمق في كل تفرعات الفن.

أما عند أردمان فالمطلب مغاير تماما. فهو يقف بحزم إلى جانب النسبوية أثناء عرض طويل وبسلامة منطقية جد مثقفة؛ وبذكر إمكان تغير قوانين الفكر، يحسب أنه يجب فضح تلك «البداحة» «التي تجعلنا نظن أنه ما أن نصل إلى هذه النقطة حتى يمكننا أن نقفز فوق حدود فكرنا وأن نحوز على مجالٍ خارجنا»[1]. وقد يكون من المفيد أن نتفحص تعليمه عن قرب.

يبدأ أردمان بدحض وجهة نظر أخصامه. وهكذا نقرأ[2]: «تزعم الغالبية الساحقة من المؤلفين منذ أرسطو أن ضرورة المبادئ [المنطقية] هي ضرورة غير مشروطة وأن صلاحها هو من ثم خالد. . . »

«ذاك ما نظن أننا نعثر على دليل قاطع عليه في امتناع أن نفكر أحكام متناقضة. ومع ذلك فإن ما يتحصل فقط منه هو أن المبادئ تلك تعكس ماهية تصوّراتنا وفكرنا. لأنه لو كانت تجعلها معروفة لكانت الأحكام المناقضة غير ممكنة التحقيق لأنها تهدف بالضبط إلى إلغاء الشروط التي نرتبط بها في كل تصوّراتنا وفكرنا وبالتالي أيضًا في حكمنا».

بداية بعض الكلمات حول معنى الحجة. يبدو أنه يستخلص: ينتج ذلك من امتناع إتمام نفي هذه المبادئ التي تعكس ماهية تصوّراتنا وتفكيرنا؛ لأن هذه المبادئ لو كانت تستطيعه لحصل عدم الإتمام عنها كنتيجة ضرورية. ذاك ما لا يمكن عده بمثابة استدلال. لا يمكن أن أستخلص من كون ب ينتج عن أ، أن أ ينتج عن ب. واضح أنه يجب فقط أن نخمن أن امتناع إنكار المبادئ يعثر على إضاءته في كون أن هذه المبادئ

(*) WUNDT

(2) B. ERDMANN, Logik I[1]. #60, Nr. 370, S. 378 u. f.

(3) م. ن.ن رقم 369، ص. 375. والاستشهادات الآتية تتسلسل بانتظام؟

«تعكس ماهية تصوّراتنا وتفكيرنا». مما يعني من جديد أنها قوانين ما يعود مبدئيا إلى التصوّر والتفكير الإنسانيين بما هما كذلك، وأنها «تستلزم الشروط التي نتقيد بها في جميع تصوّراتنا وفكرنا». ولأنها تفعل ذلك فإن الأحكام التي تنفيها تناقضيا هي ـ على ما يوافق أردمان ـ غير قابلة للإتمام.

والحال، إني لا يمكن أن أحبذ لا هذا القياس ولا تلك المزاعم المتعالقة به. ويبدو لي من الممكن جدا، بفضل القوانين التي يخضع لها كل تفكير لكائن ما (ومثالا لإنسان ما) أن تبرز أحكام منفردة تنفي صلاح تلك القوانين. إن نفي تلك القوانين *يناقض إثباتها*؛ لكن ذلك النفي بما هو *أفعول واقعي* يمكنه أن يكون متلائما مع الصلاح الموضوعي للقوانين أو مع الفاعلية الواقعية للشروط التي يضعها النص العام للقانون. وإذا كان الأمر يدور في حال التناقض، على العلاقة الأمثلية لمضامين الحكم ، فهو يدور هنا على العلاقة الواقعية بين أفعول الحكم والشروط القانونية. فلو سلمنا بأن قوانين تداعي الأفكار هي قوانين أساسية لتصوّرات الإنسان وحكمه، على نحو ما تعلم السيْكولُجيا التداعوية بالفعل، هل سيكون من الممتنع أن نرفض حكما منكرا لهذه القوانين بالضبط ومدينا بوجوده إلى فاعليتها بوصفه حكما خلفا؟ (راجع أعلاه)

لكن حتى لو كان الاستدلال المعني سليما فإنه يجب أن يضيِّع هدفه. لأن الإطلاقي المنطقي (على ما يفيد اللفظ) سيعترض بحق بما يأتي: إما أن تكون *قوانين الفكر* التي يتكلم عليها أردمان غير التي أتكلم عليها ويتكلم عليها الجميع، وعندها لن ينال أردمان من أطروحتي بأي وجه؛ وإما أنه ينسب إليها سمة هي في تناقض مطلق مع معناها الواضح. وقد يعترض أيضًا بما يأتي: إما أن يكون *امتناع تفكير* نفي هذه القوانين الذي يجب أن ينجم عنها كنتيجة هو نفسه الامتناع الذي أفهمه أنا ويفهمه الجميع، وعندها سيؤيد فهمي له، وإما أن يكون غير ذلك وعندها، مرة أخرى الأمر لا يعنيني.

فيما يخص *أولا*، نشير إلى أن النظريات المنطقية لا تعبر سوى عن حقائق معينة مؤسَّسة على مجرد معنى (مفهوم) أفاهيم معينة مثال حقيقة، خطأ، حكم (قضية) الخ. والحال، إن هذه القوانين، حسب أردمان، هي *(قوانين فكرية)* تعبر

عن ماهية تفكيرنا *الإنساني* وهي تسمي الشروط التي بها يرتبط كل نشاط تصوّري وفكري *إنساني*، وهي ستتبدل مع الطبيعة الإنسانية كما يعلِّم من بعد بصريح العبارة. سيكون لها بالتالي، بحسب أردمان، مضمون واقعي. والحال، إن هذا على تناقض مع سمة القضايا محض الأفهومية. فلا تنص أي قضية مؤسسة على محض أفاهيم تلحظ فقط ما هو مقتضى في الأفاهيم ومعطى لنا معها، على أي شيء حول الواقع، ويكفي أن ننظر إلى معنى القوانين المنطقية الحقيقي لنتعرف أنها لا تفعل ذلك حقا. وحتى حين يدور الحديث على *أحكام* فليس المقصود بهذا اللفظ ما تفهمه القوانين المنطقية بهذا اللفظ، أعني الأحكام بما هي معيشات واقعية، بل الأحكام بمعنى دلالات خبرية نوعيا، هي بما هي كذلك أحكام متماهية سواء صلحت كقاعدة لأفاعيل خبرية حقيقية أم لا، وسواء أخبر بها أي شخص أم لم يخبر. فما إن نفهم المبادئ المنطقية بوصفها قوانين واقعية تنظم تصوّراتنا وأحكامنا الواقعية على طريقة الأحكام الطبيعية، حتى نغير بالكامل معناها ـ كما عرضنا لذلك بالتفصيل أعلاه.

نرى كم هو خطر أن نسم القوانين المنطقية الأساسية بقوانين فكرية. فهي كما سنشرح بطريقة أدق أيضًا في الفصل اللاحق، قوانين فكرية فقط بمعنى القوانين المدعوة للعب دور في فرض المعايير على تفكيرنا؛ وطريقة التعبير هذه تشير وحدها إلى أن الأمر يدور هنا على وظيفة عملية، على طريقة في استخدامها وليس على شيء ما ملازم لمضمونها اياه. إن التصريح بأنها تعبر عن «ماهية الفكر» يمكنه أيضًا، بالنظر إلى وظيفتها المعيارية، أن يتخذ معنى مبررا تماما، إذا ما كانت تلبي الشرط الأولي لضمان المعايير الضرورية والكافية التي تسمح بقياس صوابية كل حكم. ويمكننا إذن على أي حال أن نقول إنها تعبر عن الماهية *الأمثلية* لكل تفكير متخذين هذا اللفظ بالمعنى المستهجن للحكم الصحيح. ذاك ما كان ليطيب للعقلانية القديمة أن تفكره، تلك التي لم تقدر مع ذلك أن تفهم أن المبادئ المنطقية ليست سوى تعميمات مبتذلة لا يمكن لأي زعم أن يكون على مجرد نزاع معها لأن ذلك سيكون *خلفا*، ولا أن تفهم من ثم أن تناغم الفكر مع هذه المعايير لا يضمن بالأحرى من جهته سوى توافقه الصوري الجواني. وسيكون بالتالي من غير المطابق قط أن نتكلم الآن بهذا المعنى (الأمثلي) على

«ماهية التفكير» وأن نصفها باللجوء إلى تلك القوانين[1]، التي كما نعلم لا تقدم لنا سوى خدمة الاحتراز من الخلف الصوري. فأن نتكلم، كما تكلمنا حتى عصرنا، على حقيقة صورية بدلا من توافق صوري جواني يعني إذن أن نستعيد تحكيمة عقلانية؛ وتلك طريقة من اللعب بلفظ الحقيقة مدانة جدا، لأن بإمكانها أن تودي بنا إلى الخطأ.

ونتنقل الآن إلى *النقطة الثانية*. يفهم أردمان *امتناع* نفي القوانين الفكرية بمثابة عدم *قابلية* هذا النفي *للإتمام*. والحال إننا، نحن الإطلاقيين المنطقيين، نأخذ هذين الأفهومين بوصفهما غير متماهيين إلى حد أننا ننفي بعامة عدم *قابلية الإتمام* مع الإبقاء على الامتناع. ليس النفي، بما هو أفعول، ممتنعا (وهذا بمعنى أنه من حيث ينتمي إلى كائن واقعي، كما لو أنه كان ممتنعا *واقعيا*) بل إن *القضية السالبة* هي التي تجعل مضمونها ممتنعا؛ وبتعبير أدق، هي ممتنعة من حيث هي أمثلية، بمعنى أمثلي؛ والحال، إن ذلك يقضي: أن تكون من *الخلف* وبالتالي خاطئة بداهة. وليس هذا الامتناع الأمثلي للقضية السالبة على تناقض قط مع الإمكان الواقعي للحكم السالب. ولنتجنب أيضًا ما تبقى من تعابير ملتبسة، ولنقل إن القضية خلف، وإن أفعول الحكم ليس مستبعدا بفعل ضرورة سببية وسيتضح كل شيء تماما.

قد لا يظهر النفي الراهن لقانون الفكر بصورة عامة في التفكير الواقعي لإنسان سوي؛ لكن، أن لا يمكنه بعامة أن يحضر عند الإنسان، فذاك زعم من الصعب تأييده هنا، إذا ما تذكرنا أن فلاسفة كبار مثال أبيقور وهيغل قد أنكروا مبدأ التناقض. وقد يقال إن العبقرية والجنون متقاربان جدا في هذه النقطة أيضًا،

(1) أريد هنا الكلام على جميع القوانين محض المنطقية في مجملها. لا ننجح، بقانونين فكريين أو ثلاثة بالمعنى التقليدي للفظ، حتى ببناء تفكير متوافق صوريا، ولست الوحيد الذي يحسب كل ما عُلّم ضد هذه الفكرة منذ البدء بمثابة توهم. يمكن لكل خلف صوري أن يختزل إلى تناقض لكن فقط بوساطة مبادىء صورية متنوعة جدا مثال مبادىء علم القياس وعلم الحساب الخ. وعددها اثنا عشرة على الأقل بالنسبة لعلم القياس ويمكن أن يبرهن عليها جميعها ـ بحجج مفذلكة إما أنها تفترضها هي نفسها أم تفترض عبارات معادلة لها.

وأن ثمة من ينفي قوانين فكرية بين المجانين؛ عندها سيكون علينا أن نحسبهم هم أيضًا أناسا. لنفكر أيضًا في الآتي: إن نفي النتائج الضرورية للمبادئ الأولية هو ممتنع على التصوّر مثلما هو ممتنع نفي تلك المبادئ عينها. والحال، إنه من المعروف أن بالإمكان أن نخطىء في صدد المبرهنات القياسية والحسابية المعقدة وأن لدينا أيضًا حجة لا تنكر لصالحنا. في النهاية، تلك مسائل متنازع عليها لا تطاول الماهويّ. سيكون الامتناع المنطقي بما هو خلف في المفهوم الأمثلي للحكم، والامتناع السيكولجيّ بما هو عدم قابلية أفعول الحكم المتناسب معه للإتمام، أفهومين متغايرين حتى لو كان الامتناع الأخير معطى مع الأول على الصعيد الإنساني الكلي، وحتى لو استبعد بالتالي إمكان عدّ الخلف حقيقة بفضل قانون طبيعي[1].

والحال، إن هذا الامتناع المنطقي الأصيل لمناقضة القوانين الفكرية هو الذي يستخدمه الإطلاقي المنطقي كحجة لصالح «أبدية تلك القوانين» . فماذا يعني هنا لفظ أبدية؟ ـ أن كون كل حكم مستقلا عن الزمان والظروف والأفراد والأنواع، مقيد بالقوانين محض المنطقية وحسب. وذلك بالطبع لا بالمعنى السيكولجيّ لإكراه ذهني بل بالمعنى الأمثلي للمعيار؛ ومن يحكم بخلاف ذلك سيحكم خطأ بإطلاق في أي نوع من الكائنات النفسية أمكنه أن يكون. ومن الواضح أن الصلة بكائنات نفسية لا تعني حصرا للكليّة. فمعايير الأحكام «تقيّد» الكائنات التي تحكم وليس الأحجار. وذلك ملازم لمعناها، وسيكون من المضحك أيضًا أن نعامل في هذا الصدد الأحجار والكائنات المماثلة بوصفها استثناءات. بذلك يكون حجاج الإطلاقي المنطقي جد بسيط. سيقول: إن التعالق اللاحق معطى *لي* برئيان: هذه المبادئ أو تلك، صالحة، وهي كذلك من حيث إنها توضح فقط ما هو مؤسّس في مضمون أفاهيمها. وبالتالي فإن كل قضية (أي كل مضمون حكم ممكن بالمعنى الأمثلي للفظ) ستكون خلفا حين تنكر بلاتوسّط القوانين الأساسية أو حين تعيقها بتوسّط، الأمر الذي يعني فقط أن مجرد تعالق استنتاجي يقرن حقيقة مضامين الحكم هذه متخذة بمثابة فرض، مع لاحقيقة تلك المبادئ متخذة

(1) راجع شروحات § 22 من الفصل VI

بمثابة طرح. فإذا كانت مضامين الحكم هذه خلفا، ومغلوطة من ثم بما هي كذلك، سيكون كل حكم *راهن* تشكل هي مضامينه هو أيضًا غير صحيح؛ لأننا نقول عن حكم إنه صحيح حين يكون «ما يحكم به»، أي مضمونه، صادقا، ونقول بالتالي إنه غير صحيح حين يكون مضمونه كاذبا.

إذا كنت شددت على «كل وحدة حكم» فذلك لكي أبرز أن معنى تلك الكليّة الدقيق يستبعد كل حصر، ويستبعد إذن أيضًا الحصر الذي يقصرها على النوع الإنساني أو على أنواع أخرى تفكر. لا يمكنني أن ألزم أحدا بأن يلقف ويرى إلى ما ألقفه *أنا* وأرى إليه. لكن لا يمكنني البتة أن أشك في ما أرى رئيانا. إن أي نوع من الشك سيكون من الخلف حيث يكون لدي رئيان، أي حيث ألقف الحقيقة إياها؛ وسأجد نفسي بذلك، في الخلاصة واصلا إلى نقطة، إما أن أحسبها بمثابة نقطة أرخميدس، لكي أقلب منها عالم اللاعقل والشك، وإما أن أتخلى عنها لأتخلى بذلك عن كل عقل وكل معرفة. أرى إلى أن ذلك كذلك، وإلى أن عليّ، في الحالة الأخيرة ـ طالما ظل بإمكاننا الكلام على عقل ولاعقل ـ أن أكفّ عن كل سعي عقلي إلى الحقيقة وأن أعلق كل زعم وتعليلٍ.

حول كل ذلك أجد نفسي بالتأكيد على تناقض مع ذلك المفكّر المميز. فهو يتابع بالفعل كما يأتي:

«بذلك لن تكون الضرورة المدعمة بمبادئ صورية غير مشروطة إلا إذا كانت معرفتها تضمن لنا أن ماهية التفكير الذي نجده فينا ونعبر عنه بها، لا تتغير، أو أنها الماهية الوحيدة الممكنة للتفكير، وأن شروط *تفكيرنا* هذه هي في الوقت نفسه شروط *كل* تفكير ممكن. والحال، إن لدينا معرفة بتفكيرنا وحده وحسب. ولسنا قادرين على بناء تفكير مختلف عن تفكيرنا ولا من ثم على بناء تفكير بعامة بوصفه جنسا لأنواع مختلفة من التفكير. والألفاظ التي يبدو أنها تصف مثل هذا التفكير لا معنى محقَّقا لها عندنا، معنى يلبي الدعوى التي يرفعها مثل ذلك التوحد. لأن كل محاولة لإنجاز ما تصفه مرتبطة بشروط تصوّراتنا وتفكيرنا وتتحرك في فلكها».

إذا سلمنا، في التعالقات محض المنطقية بعامة، بمثل هذه الأقاويل الآسرة من نوع «ماهية تفكيرنا»، ولو تصوّرنا بالتالي هذه الماهية، طبقا لتحليلاتنا،

بوساطة خلاصة القوانين الأمثلية التي تحدد التوافق الصوري لتفكيرنا، سيعني ذلك بالطبع أن نزعم في الوقت نفسه أننا برهنا بدقة ما يحسبه أردمان غير قابل للبرهنة: أعني أن ماهية تفكيرنا ستكون ماهية ثابتة، والماهية الوحيدة الممكنة الخ. . لكن من الواضح بالتأكيد أن أردمان، ولأنه يرفض أن يسلم بما قلناه، لا يأخذ هذا المعنى الوحيد المبرر للقول المعني. ومن الواضح (كما سيظهر بفجاجة أكبر من الاستشهادات اللاحقة) أنه يتصوّر القوانين التفكيرية بمثابة تعابير عن الماهية الواقعية لتفكيرنا، وبالتالي بمثابة قوانين واقعية كما لو أننا نكتسب بفضلها رئيانا مباشرا لقوامنا الإنساني بعامة من حيث المعرفة. لكن للأسف، ليس الأمر على هذا النحو قط. . كيف يمكن، بالفعل، لقضايا لا تتكلم بأي شيء على الواقع، لقضايا تشرح فقط، ببعض الدلالات اللفظية والدلالات الخبرية العامة ما هو مطروح بوصفه لا ينفصل، كيف يمكن أن تعطي معارف واقعية بمثل هذه الأهمية عن «ماهية المسارات الذهنية، وباختصار عن ماهية نفسنا» (كما سنقرأ لاحقا)؟

من جهة أخرى، حتى لو أن لدينا رئيانا بماهية تفكيرنا الحقيقية، بفعل تلك القوانين أو غيرها، فإننا سنتوصل مع ذلك إلى نتائج مغايرة تماما لتلك التي يستمدها منها ذلك الباحث المحترم. «لا نعرف إلا تفكيرنا». وللكلام بدقة أكبر، لا نعرف تفكيرنا الفردي وحسب بل أيضًا، بوصفنا سيكولجيّين علميين، نعرف قليلا تفكير الإنسان بعامة وبدرجة أقل بكثير، تفكير الحيوان. والحال، إن تفكيراً من نوع آخر، بهذا المعنى الواقعي، وأنواع من الكائنات المفكرة العائدة إليه ليست غير قابلة للتصوّر بإطلاق من قبلنا، ويمكن أن توصف *بتمام المعنى*، مثلما إنه ليس من المستبعد هذا النوع من الفروض في حالة أنواع فيزيائية متوهمة. بُكلِن(*) يصف لنا أنواعا من القنطور بأسلوب جذل وحيّ. ونصدقه ـ على الأقل من الوجهة الأستيطيقية. وصحيح أنه لا يمكن لأحد أن يحسم ما إذا كانت مثل هذه الكائنات ممكنة أيضًا من وجهة قوانين الطبيعة. إلا أنه لو كان لدينا رئيان جذري بتداعيات صور العناصر العضوية التي تقوّم، بناء على قوانين، الوحدة

(*) BÖCKLIN

الحية للمتعضي، ولو كان لدينا قوانين تضمن بروز ذلك الصيْر في عالم الصورة النموذجية، لكان بإمكاننا عندها أن نضيف إلى الأنواع الواقعية أنواع كثيرة ممكنة موضوعيا، مع أفاهيم دقيقة علميا، ولكان بإمكاننا أن نناقش تلك الإمكانات بمثل الجدية التي بها يناقش العالم في الفيزياء النظرية الأنواع المتوهمة من الجاذبية. على أي حال، إن *الإمكان المنطقي* لمثل تلك التوهمات لا يُمَسّ في ميدان الفيزياء كما في ميدان السيْكولُجي. وفقط حين نحقق *الانتقال إلى جنس آخر*[1]، وحين نخلط منطقة القوانين السيْكولجيّة للتفكير مع منطقة القوانين محض المنطقية وحين من ثم نعطي خطأ لهذه الأخيرة تفسيرا سيْكولُجيا، إنما يتخذ الزعم بأننا قد صرنا خارج إمكان تصوّر طرائق أخرى للتفكير وأن الكلمات التي يبدو أنها تصفها لن يكون لها أي معنى متحقق لدينا، يتخذ مظهرا تسويغيا. وقد لا يمكننا أن «نقوم بأي تصوّر صحيح» لمثل تلك الأنماط التفكيرية؛ وقد تكون، بالمعنى المطلق، غير قابلة للتحقق عندنا؛ لكن عدم التحقق هذا لن يكون بأي حال امتناعا بمعنى الخلف والهذر.

وقد لا تكون النظرات اللاحقة من دون فائدة لإيضاح ما تقدم. إن تعليم نظرية الوظائف المجاوزة عند أَبَل[*] ليس لها أي «معنى محقق» عند الوليد أكثر مما لها عند العامي (عند الطفل الرياضي، على ما يقول عادة الرياضيون على سبيل المثال) ويعود ذلك إلى الشروط الفردية لتصوّراتهم وتفكيرهم؛ وكما نحن، الراشدين، إزاء الأطفال، والرياضي إزاء العامي، فقد يمكن أن يكون، بعامة، ثمة نوع متفوق من الكائنات المفكرة، ولنقل من الملائكة، في الوضع نفسه إزاءنا. ولن يكون لألفاظ هذه الكائنات العليا وأفاهيمها أي معنى متحقق، فخاصيات قوامنا النوعية لا تسمح بذلك بالضبط. لكي يفهم الإنسان العادي نظرية الوظائف عند آبل بل حتى أفاهيمه، به حاجة إلى بضع سنين ولنقل إلى خمس. وقد يكون به، بالنظر إلى النظرية الملائكية لبعض الوظائف وبالنظر إلى قوامه، حاجة إلى ألف سنة؛ في حين أنه في أفضل الحالات لن يعمر قرنا أو

---

(1) باليونانية في الأصل ηετάβασίς είς άλλο γένος

(*) ABEL

يكاد. لكن اللاتحقق المطلق هذا، المشروط بالحدود الطبيعية لقوامه النوعي، لن يكون بالطبع اللاتحقق الذي تزمع أن تقنعنا به ضروب الخلف تلك، وقضايا *الخلف*. في الحالة الأولى يدور الأمر على قضايا لا يمكننا قط أن نفهمها؛ مع أنها، فيّاها، صالحة وذات معنى واحد. أما في الحالة الثانية، فإننا،على العكس، نفهم جيدا تلك القضايا لكن، حيث إنها خلف، لا يمكن أن نصدقها، أي أننا نرى بوضوح أنه يجب أن ترمى بوصفها خلفا.

لننظر الآن أيضًا إلى النتائج المتطرفة التي يستمدها أردمان من مقدماته. علينا، تبعا له، بالاستناد إلى «المصادرة الفارغة: تفكير حدسي»، أن نستمد «*إمكان* أن ثمة تفكيرا مغاير ماهويّا لتفكيرنا»، وأن نستخلص بالتالي أن « المبادئ المنطقية لا تنطبق بالفعل إلا على ميدان التفكير الذي هو تفكيرنا من دون أن يكون لدينا ضمانة أنه يمكن لهذا التفكير أن يتغير من حيث طبيعته. لأنه يظل من الممكن، تبعا لما تقدم، أن يحدث مثل هذا التغير سواء كان يطاول المبادئ تلك أم بعضها وحسب، لأنها لا يمكن أن تستنبط جميعها من مبدأ واحد. ومن غير المهم أن لا يجد ذلك الإمكان، في الأخبار التي يخبرها وِعياننا عن تفكيرنا، المستنَد الذي ينبىء بتحققه، فهو يظل مع ذلك يوجد. لإنه لا يمكننا أن نأخذ تفكيرنا إلا كما هو. ولسنا قادرين على أن نفرض على قوامنا المقبل العوائق الطبيعية الراهنة. ونحن عاجزين بخاصة عن فهم ماهية مساراتنا الذهنية وباختصار عن فهم نفسنا بحيث يمكننا أن نستنتج لاتغير التفكير المعطى لنا»[1]. وهكذا لن يمكننا، حسب أردمان، «أن نمتنع عن الإقرار بأن جميع هذه القضايا التي لا يمكن أن تتحقق لدينا أفكارها المتناقضة، ليست ضرورية إلا إذا افترضنا قوام

---

(1) م. ن.، رقم 369، ص. 377-378. لو اعتقدنا بإمكان التغير في الفكر المنطقي لن نكون بعيدين جدا عن فكرة *تطوره* يقول فيرْرو (Ferrero) في ***القوانين الرمزية للسيكولوجية*** باريس 1895: على المنطق كما يكتب ا. لاسون (Lasson)، أن يصير وضعيا وأن يعرض قوانين الاستدلال تبعا للعمر ولدرجة تطور الثقافة ؛ لأن المنطق يتغير هو أيضا مع تطور الدماغ... وقد فُضل المنطق المحض والمنهج الاستنباطي، بكسل ذهني، وبقيت الميتافيزيقا حتى اليوم الأثر الشاهق الذي يشهد على ذلك الكسل الذهني: ولم تعد لحسن الحظ تؤثر إلا على بعض المتخلفين»

تفكيرنا الذي نحسه بوصفه قواما معينا؛ إنما ليست ضرورية بصورة مطلقة ضمن أي شرط ممكن. وتحتفظ مبادئنا بالمقابل بضرورتها العقلية، إلا أن هذه الضرورة لن تُعدّ *مطلقة*، بل شرطية [بلغتنا: نسبية]. ولا يمكن سوى أن نمنحها موافقتنا بسبب طبيعة ملكة تصوّرنا وتفكيرنا. فهي ذات قيمة كلية مع افتراض أن تفكيرنا يبقى هو نفسه. وهي ضرورية لأننا لا يمكن أن نفكر إلا بافتراضها طالما تعبر عن ماهية تفكيرنا»[1].

ليس بي، بحسب ما عرضت حتى الآن، حاجة إلى القول إن هذه النتائج لا يمكنها، في رأيي أن تُتعرَّف بوصفها صحيحة. قد يمكن أن يكون ثمة حياة نفسية مختلفة أساسا عن حياتنا. وقد لا يمكن أن نأخذ تفكيرنا إلا كما هو وقد يكون بالتالي من اللاعقل أن نحاول استنباط أي محاولة لاستنتاج «ماهية مساراتنا الذهنية، وباختصار ماهية نفسنا» ولاتغيرها. إلا أنه لا ينجم عن ذلك قط ذلك الإمكان المختلف كليا: ولا بالتالي تلك الضرورة التي نرى أنفسنا فيها ملزمين بتفكير تلك المبادئ بما هي مجرد ضرورة شرطية وحسب، سواء كانت تغيرات قوامنا النوعي تطاول المبادئ كلها أو بعضا منها. كل ذلك هو بالأحرى من الخلف، الخلف بالمعنى الدقيق الذي به استخدمنا دائما هذا اللفظ هنا (بالطبع من دون أي تلوين، من حيث هو لفظ محض علمي). وإنه لمن لعنة مصطلحنا المنطقي الغني بالالتباسات أن يمكن لمثل تلك النظريات أن تظل منتشرة وتضلل مفكرين جديين. فلو كانت الفروقات الأفهومية الأولية للمنطق البدئي مبلورة بشكل كاف، ولو كان المصطلح الواضح مقاما على أساس تلك الفروق، ولو لم نكن إذن نجرجر معنا مثل تلك الالتباسات البائسة الملازمة لكل الحدود المنطقية: مثال قانون التفكير، الصورة الفكرية، الحقيقة الواقعية والحقيقة الصورية، التصوّر، الحكم، القضية، الأفهوم، السمة الفارقة، الخاصية، الأساس، الضرورة الخ.، كيف كان يمكن أن يُدافع نظريا في المنطق وفي نظرية المعرفة، عن مثل ذلك العدد من الحماقات، ومنها حماقات النسبوية، وكيف كان يمكن أن تنعم حقا ببريق يبهر المفكرين البارزين إيّاهم؟

---

(1) م. ن. ، رقم 370، ص. 378.

يبدو لنا من المعقول الكلام على إمكان «قوانين للتفكير» تتغير بما هي قوانين سيْكولجيّة للتصوّر والحكم، قوانين تختلف بخاصة تبعا لأنواع الكائنات النفسية وتتغير من وقت إلى آخر عند نوع واحد بعينه. لأننا نفهم عادة بـ«قوانين» سيْكولجيّة، «قوانين أمبيرية»، وتعميمات تقريبية للتواجد والتتالي بالصلة بوقائع يمكنها تبعا للحالة أن تكون على هذا النحو أو ذاك. ونوافق أيضًا بسهولة على إمكان قوانين للتفكير متغيرة بما هي قوانين معيارية للتصوّر والحكم. يمكن للقوانين المعيارية بالطبع أن تتكيف مع القوام النوعي للكائنات التي تحكم وأن تتغير معها بالتالي. وذلك ما ينطبق بوضوح، على قوانين المنطق العملي بما هو منهجيات، وكذلك على قواعد منهج العلوم الجزئية. لو كانت الملائكة تشتغل بالرياضة لأمكن أن يكون لها مناهج حسابية مختلفة عنا ـ لكن هل سيكون لها مبادئ أخرى ومبرهنات أخرى؟ يقودنا هذا السؤال إذًا إلى ما هو أبعد: لن يكون من الخلف الكلام على قوانين متغيرة للتفكير إلا إذا فهمنا بذلك القوانين محض *المنطقية* (التي يمكن أن ندرج بينها أيضًا القوانين المحض لنظرية الأعداد الترتيبية ونظرية الأعداد العشرية، وتعليم المجموعات المحض الخ.) وتؤدي العبارة الغامضة «قوانين معيارية للتفكير» التي نطلقها عليها جميعا أيضًا، إلى أن نخلطها بعامة مع قواعد التفكير المؤسسة على السيْكولُجيا. والحال، إنها حقائق محض نظرية من النوع الأمثل، تتجذر في مفهوم الدلالة ولا تتجاوزه قط. فلا يمكنها إذن أن تصاب بأي تغير سواء كان واقعيا أم متوهما في عالم *الواقع*.

وفي الأساس علينا هنا، بصحيح العبارة، أن نأخذ في الحسبان تضادا مثلثا: ليس فقط ذلك الذي يوجد بين *قاعدة عملية وقانون نظري*، ومن جهة أخرى، بين *قانون أمثلي وقانون واقعي*، بل أيضًا التضاد بين القانون *الدقيق* و«القانون الأمبيري» (أي المنظور إليه كتعميم شامل، نقول عنه: «لا قاعدة من دون استثناء»). لو كان لدينا رئيان بالقوانين *الدقيقة* لمجرى الوقائع النفسية لكانت هي الأخرى أيضًا أبدية وثابتة، ولكانت كذلك بنفس مستوى القوانين الأساسية للعلوم النظرية للطبيعة، ولكانت، بالتالي، صالحة حتى لو لم يكن هناك أي واقعة نفسية. فلو أعدمت كل الكتل الجاذبة لن يعدم قانون الجاذبية بسبب ذلك وسيبقى فقط من دون إمكان تطبيق فعلي. فهو لا يقول شيئا بالفعل حول وجود الكتل

الجاذبة بل فقط حول ما يحدث للكتل الجاذبة بما هي كذلك (على أي حال، وكما اعترفنا بذلك أعلاه، يقوم في أساس إقامة القوانين الدقيقة للطبيعة توهم مُؤمثل نصرف النظر عنه هنا لنبقى مع قصد تلك القوانين وحدها). يكفي بالتالي التسليم بأن القوانين المنطقية هي قوانين دقيقة وأنها مفهومة بداهة بوصفها كذلك، حتى يستبعد أي إمكان لأن تتغير بتغير مجمّعات الوجود الواقعي، أو بالتحولات التي يمكن أن تحصل عنها في الأنواع التاريخية الطبيعية والروحية، وحتى يكون صلاحها «الأبدي» مستوعباً بذلك.

ويمكن أن يعترض على موقفنا، من الجهة السيْكولجيّة، بأن حقيقة القوانين المنطقية، شأنها شأن كل حقيقة، تكمن في المعرفة، وأن المعرفة بما هي معيش نفسي تخضع، بالطبع، لقوانين سيْكولجيّة. والحال، إنني من دون أن أناقش هنا في العمق مسألة بأي معنى تكمن الحقيقة في المعرفة، أشير إلى أن أي تغير في الوقائع السيْكولجيّة لا يمكنه أن يجعل من المعرفة غلطا ولا من الغلط معرفة. إن ظهور المعارف واندثارها كفينمانات يعود بالطبع إلى شروط سيْكولجيّة، شأنها شأن ظهور فينمانات نفسية أخرى واندثارها، مثال الفينمانات الحسية. لكن لا يمكن لأي حادث نفسي أن يجعل من الأحمر، الذي احدسه في هذه اللحظة، صوتا أو شيئا غير لون، أو أن يجعل من صوتٍ أجشَّ من آخر، صوتا أحدَّ منه، مما يعني بعامة أن كل ما يستند ويتأسس على ما هو عام في المعيش الجزئي هو فوق أي تغير ممكن. لأن كل تغير يطاول الواقعة الفردية المعزولة، لكن لا معنىً له على الصعيد الأفهومي: والحال، إن الأمر هو على هذا النحو في أفاعيل المعرفة. إن الأفهوم معرفة يقضي أن يكون لمفهومه سمة الحقيقة. ولا تنتمي السمة هذه إلى فينمان المعرفة الزوّال بل إلى مضمون هذا الفينمان المتماهي، وإلى الأمثل، أو إلى الكليّ الذي نرمي إليه حين نقول: أعلم أن أ + ب = ب + أ، وإن عددا لا يحصى من الأشخاص يعرفون *الشيء نفسه*. ويمكن بالطبع أن تولّد المعارف أغلاطا، كما في السفسطة؛ من دون أن يعني هذا أن المعرفة بما هي كذلك تصير غلطا؛ بل فقط أن إحداها قد تبعت الأخرى تبعا لعلاقة سببية. وقد يمكن أيضًا، في نوع من الكائنات القادرة على الحكم، ألاّ تحصل أي معرفة قط، وأن كل ما يحسبونه صادقا يكون كاذبا، وأن كل ما يحسبونه كاذبا، صادقا.

لكن الحقيقة والغلط فيّاهما يظلان بلا تبدل. فهما أساسا خاصيّتا مفاهيم حكمية تتصل بهما وليسا أفعولين حكميين؛ وهما ينتميان إلى المفاهيم هذه حتى ولو لم يكن يعرفها أحد، تماما مثلما أن الأصوات والألوان والمثلثات الخ. ، تمتلك أبدا الخاصيات الماهويّة العائدة إليها حقا بما هي ألوان وأصوات ومثلثات الخ. بصرف النظر عما إذا كان ثمة واحد قادر على معرفتها أم لا.

وبالتالي فإن الإمكان الذي سعى أردمان إلى تعليله، أعني: أن يكون لكائنات أخرى مبادئ أخرى تماما، لا يمكن أن يقبل. إنه إمكان خلف، وبالضبط امتناع. فلنجرب فقط أن نتعمق فيما هو كامن في تعليمه. ربما يكون هناك كائنات من نوع خاص، نوع *منطقي فوق-إنساني* لا تكون مبادئنا صالحة عنده بل يكون لديه على العكس مبادئ مغايرة تماما إلى حد أن كل ما هو حقيقة عندنا يصير خطأ عنده. سيسلم بسهولة أنه لا يعيش فينمانات نفسية في حين أنه يعيشها. أن نوجد نحن وهو، قد يكون صادقا عندنا لكن سيكون كاذبا عنده الخ. للحق، نحن نحكم، في *منطقنا كأناس عاديين*، على النحو الآتي: لقد ضيع ذلك الكائن عقله السليم فهو يتكلم على الحقيقة ويلغي قوانينها، ويزعم أن له قوانين بالتفكير خاصة به، وينكر تلك القوانين التي يخضع لها كل إمكان للقوانين بعامة. يزعم كل شيء معا ويسلم بنفي كل ما زعمه. النعم واللا، الحقيقة والغلط، الوجود واللاوجود، تفقد في تفكيره كل ما يفرق بينها. إلا أنه لا يلاحظ حماقاته في حين أننا نلاحظها نحن ونتعرفها أيضًا بما هي كذلك بأكثر البداهات إشراقا. ـ من يسلم بإمكانات من هذا النوع لا يفترق عن الريبية الأكثر تطرفا إلا بتلاوين: ذاتية الحقيقة تتصل بالنوع بدلا من أن تطبق على الفرد. نحن هنا أمام نسبوية نوعية بالمعنى الذي عرفناه سابقا، فهو عرضة إذًا للاعتراضات التي كنا قد عرضناها والتي لن نكررها هنا. يبقى أني لا أرى ببداهة لماذا علينا أن نتوقف على حدود الفروق المتوهمة بين الأعراق. لماذا لا نعلن أن الفروق الواقعية بين الأعراق، بين العقل والجنون وفي النهاية بين الأفراد، تعرف بالتساوي هي أيضًا.

وقد يعترض نسبوي ما على لجوئنا إلى *البداهة*، أو بالأحرى على الخلف البديهي في الإمكان الذي ننسبه إلينا، بالجملة التي سردناها أعلاه والتي بموجبها سيكون «من غير المهم ألا يعثر هذا الامكان على أي سند في نصوص الوِغْيان»

وأنه من المسلم به أنه لا يمكننا أن نفكر ضد صور تفكيرنا. ومع ذلك، وبمعزل عن ذلك التفسير السيكولجيّ لصور التفكير الذي دحضناه سابقا، نشير إلى أن التخلص على هذا النحو يعادل الريبية المطلقة. إذا لم يعد بإمكاننا أن نثق بالبداهة فكيف سيكون بوسعنا أيضًا بعامة أن نطلق مزاعم وأن ندفع عنها بعقلانية؟ هل سيكون ذلك بزعم أن بشرا آخرين مكوّنين مثلنا يمكنهم بفضل قوانين للتفكير مماثلة أن يدفعوا إلى الحكم بطريقة مماثلة لطريقتنا؟ بل كيف يمكن أن نعلم ذلك إذا لم يكن بإمكاننا أن نعلم شيئا على الإطلاق؟ من دون رئيان، لا معنى.

ومن الغريب حقا أن ندعي إيلاء الثقة مزاعم ينتابها الشك كتلك المزاعم المتصلة بالإنسانيّ العام، ولا نوليها محض مبتذلات قد تكون قليلة الإخبار من حيث المضمون إلا أنها بالقليل الذي تخبره، تضمن لنا الرئيان الأكثر إشراقا؛ وعلى أي حال ليس ثمة من شيء نعثر عليه فيما يخص الكائنات المفكِّرة ولا خاصياتها النوعية.

ولا يمكن للنسبوي هو الآخر أن يأمل بحيازة موقع أفضل وإن موقتا وحسب، بالقول: تنعتني بكوني نسبويا متطرفا لكنني لست كذلك فيما يخص المبادئ المنطقية: ويمكن للحقائق الأخرى كلها أن تبقى معترفا بها. ولا يجعله ذلك على أي حال يفلت من الاعتراضات العامة ضد النسبوية النوعية. إن من يسم الحقائق المنطقية الأساسية بالنسبية يسم بذلك أيضًا كل حقيقة بعامة. ويكفي لكي نقتنع بذلك أن ننظر إلى مفهوم مبدأ التناقض وأن نستنتج منه النتائج التي تفرض نفسها.

يحترز أردمان نفسه من الوقوع في مثل أنصاف الحلول هذه: وهو يأخذ الأفهوم النسبوي للحقيقة، الذي يشترطه تعليمه، بمثابة قاعدة فعلية لمنطقه. يقول تعريفه: «تقوم حقيقة حكم ما في أن محايثة موضّعه المنطقي يقينية ذاتيا، وبصورة أخص أيضًا موضوعيا، وبأن التعبير الحملي عن هذه المحايثة ضروري فكريا»[1] وهكذا نبقى، بالتأكيد في ميدان السيْكولُجي. لأن الموضّع عند أردمان هو المتصوّر، وهذا بدوره متماه صراحة مع التصوّر. على هذا النحو ليس «اليقين

(1) م. ن.، رقم 278، ص. 275.

الموضوعي أو الكلي» حقيقة موضوعية إلا في الظاهر، لأنه «مؤسَّس على التوافق الكلي لمن يحكمون»[1]. وصحيح أننا نجد عند أردمان تعبير «حقيقة موضوعية» لكنه يماهيه مع تعبير «صلاح كلي» أي الصلاح بالنسبة إلى الجميع. والحال، إن هذا الأخير ينحل عنده إلى يقين بالنسبة إلى الجميع. وأيضًا، إن كنت أفهم جيدا، إلى ضرورة تفكيرية بالنسبة إلى الجميع. وذاك بالضبط ما يعنيه أيضًا التعريف السابق. نود أن نعلم كيف يمكننا، في حالة من الحالات، أن نفلت من التقهقر إلى ما لا نهاية الذي يشترطه التعريف المذكور على نحو ما لاحظ ذلك أيضًا هذا الفيلسوف البارز. للأسف لا تكفي الشروحات التي يقدمها. وصحيح أن الأحكام التي نؤكد فيها توافقنا مع آخرين ليست، على ما يقول، سوى توافقها مع نفسها. لكن لماذا يمكن أن يصلح ذلك ولماذا يصلح اليقين الذاتي الذي يكون لدينا خلال ذلك؟ لن يكون زعمنا مسوغا إلا إذا كان لدينا علم بذلك التوافق، مما يعني: إذا وعينا حقيقته. ونود كذلك أن نعلم كيف نتوصل إلى اليقين الذاتي نفسه لتوافق *الجميع*. وفي النهاية، وبصرف النظر عن هذه الصعوبة، ما إذا كان من الممكن حقا، بعامة، أن نسوِّغ مصادرة اليقين الكلي كما لو أن على الحقيقة أن توجد عند الجميع وليس بالأحرى عند بعض المصطفين.

(1) م. ن.، ص. 274.

الفصل الثامن
التحكيمات السيْكولجيّة

كافحنا حتى الآن السيْكولجيّة في نتائجها بالأحرى. وسنلتفت الآن ضد حججها إيّاها ساعين إلى التدليل على أن بداهاتها المزعومة، التي إليها تستند، هي تحكيمات مخادعة.

§ 41 التحكيمة الأولى

تقول التحكيمة الأولى: «من البين بذاته أن الإملاءات التي تهدف إلى إعطاء قوانين للنشاط النفسي مؤسَّسة سيْكولُجيا. وبالتالي فإنه من البيِّن أيضًا أن على القوانين المعيارية للمعرفة أن تؤسَّس في سيْكولجيّة المعرفة.»

وسيتبدد الخداع ما إن نأتي إلى المطالب إياها بدلا من الحجاج بعامة.

وبداية، من الضروري أن نضع حدا نهائيا لفهم الفريقين المغلوط. نريد أن نقول بذلك إن القوانين المنطقية منظورا إليها ليّاها، ليست قط قضايا معيارية بمعنى الإملاءات، أي قضايا تنص في *مضمونها* على كيف يجب *أن* نصدر حكما. ويجب التفريق جذريا بين: القوانين *المعيارية* للأنشطة المعرفية، والقواعد التي تتضمن فكرة *تلك المعيارية نفسها* والتي *تنص* عليها بوصفها إلزاما كليا.

لنأخذ مثالا المبدأ المعروف في علم القياس والذي نُصَّ عليه منذ القدم بالألفاظ الآتية: محمول المحمول هو أيضًا محمول المطلب عينه. هذه العبارة

كانت لتفرض نفسها علينا بإيجازها لو لم تكن تقدم إلينا قضية كاذبة بوضوح بما هي تعبير عن الفكرة المقصودة[1]. وعلينا كي نعبر عن ذلك عينيًّا، أن نقرر سلفا استعمال عدد أكبر من الألفاظ: «لكل زوج من المحمولات أ ب، تصح القضية: إذا كان كل موضوع ذا محمول أ له أيضًا المحمول ب، وإذا كان موضوعا معينا م له المحمول أ، فإن له أيضًا المحمول ب». والحال، إن علينا أن ننكر بشدة أن تكون هذه القضية متضمنة لأي فكرة معيارية. وصحيح أنه يمكن أن نستخدمها لغايات معيارية إلا أنها لن تكون لذلك معيارا هي نفسها، يمكننا أيضًا أن نبني عليها إملاء صريحا مثال: «أيا كان من يحكم بأن كل أ هو أيضًا ب، وأن م ما هو أ، يلزمه أن يحكم أن هذا الـ م هو أيضًا ب» والحال، إن كل واحد يرى أن ليس ثمة قضية منطقية أصلية بل قضية لا تنجم إلا بإدخال الفكرة المعيارية.

ومن البين أيضًا أن الأمر هو نفسه بالنسبة إلى كل قوانين القياس كما إلى كل القضايا «محض المنطقية» بعامة[2]. لكن ليس وحدها وحسب. فلحقائق فنون

---

(1) ليس محمول المحمول بالتأكيد، وبعامة، محمولا للمطلب. فلو كان المبدأ يريد أن يقول ما تنص عليه الألفاظ بوضوح لكان يجب أن يستدل على النحو الآتي: هذا النشاف أحمر، الأحمر لون، إذن النشاف لون.

(2) في أن القناعة، الآيلة إلى أن الفكر المعياري «يجب أن يكون»، لا تشكل جزءا من مضمون القضايا المنطقية، يسرني أن التقي ناتُرب الذي عبر عنها باختصار ووضوح، في كتابه: ***Sozialpädagogik*** (Stuttgart 1899, § 4)، كما يأتي: «لا تقول القضايا المنطقية، في زعمنا، كيف نفكر فعلا في هذه الظروف أو تلك، مثلما لا تقول كيف علينا أن نفكر» لو رجعنا إلى مثل القياس: «إذا أ = ب وإذا ب = ج فإن أ = ج» فإن ذلك يعني: «أرى ذلك من مجرد كون هذه الحدود ماثلة أمام ناظري وعلاقاتها معطاة لنا بالواقع نفسه معا دونما حاجة إلى أي تفكير من أي نوع كان في مسار أو في إنجاز فكري متناسب معه سواء كانت العلاقة واقعية أم كان يجب أن تكون» (م. ن.، ص. 20ـ21). وتلتقي ***المقدمات***، حول بعض النقاط الأخرى التي لا تقل ماهوية، مع كتاب هذا الفيلسوف النافذ الذي للأسف لم يتمكن من مساعدتي في بلورة أفكاري وتقديمها. وعلى العكس لم تكن كتابتان أقدم لناتروب، مقاله المذكور أعلاه و ***المدخل إلى السيكولوجيا***، من دون أثر محفز عليّ ـ أيا كان التناقض الذي أثارتهما بصدد نقاط أخرى.

نظرية أخرى وبخاصة حقائق محض رياضية اعتدنا، للحق، أن نفصلها عن المنطق[1]، إمكان أن ترتدي أيضًا صبغة معيارية. ومثالا، تقول القضية المعروفة:

$$(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$$

إن حاصل ضرب جمع عددين بـ الفرق بينهما يساوي الفرق بين مربعيهما. لا يدور الأمر هنا على عملية حكمنا ولا على الطريقة التي عليه أن يتوسلها، فنحن أمام قانون نظري وليس قاعدة عملية. وعلى العكس لو تأملنا القضية المتناسبة معها: «لكي نعين حاصل ضرب جمع عددين بـ الفرق بينهما علينا أن نعين الفرق بين مربعيهما» فسيكون لدينا هنا على العكس قاعدة عملية وليس قانون نظري. هنا أيضًا يتحول القانون إلى قاعدة هي بالطبع نتيجته الحتمية جراء إدخال المعيارية، لكن القاعدة تختلف عنه، مع ذلك، من حيث محتوى الفكرة.

يمكننا أيضًا أن نذهب إلى أبعد. من الواضح أن كل حقيقة عامة، إلى أي ميدان نظري انتمت، يمكن أن تصلح بالطريقة نفسها لتأسيس معيار عام لحكم صحيح. وتبعا لوجهة النظر هذه، لا تتميز القوانين المنطقية من القوانين الأخرى بأي شكل. فهي بطبعها الخاص ليست حقائق معيارية بل نظرية، ويمكنها بما هي كذلك، شأنها شأن حقائق أي فنون أخرى، أن تصلح معيارا للحكم.

من جهة أخرى، قد يكون من الثابت أيضًا أن: القناعة العامة التي ترى في القضايا المنطقية معايير للتفكير لا يمكن أن تكون غير متماسكة بالمرة؛ فالبداهة التي بها تفرض نفسها دفعة واحدة علينا لا يمكن أن تكون مجرد توهم. وعلى هذه القضايا أن تفرق بميزة ما *جوانية* قبل غيرها، حين يدور الأمر على ضبط التفكير. لكن، هل يجب أيضًا أن تكمن فكرة الضبط (الـ يجب -أن-يكون) في مضمون القضايا المنطقية نفسه؟ الا يمكن أن تؤسس في المضمون هذا بضرورة بديهية؟ بعبارات أخرى: الا يمكن للقضايا المنطقية ومحض الرياضية أن تملك دلالة خاصة تهبها *استعدادا طبيعيا* لضبط التفكير؟

---

(1) تضم الرياضة «المحض» أو «الصورية» بالمعنى الذي استخدمه، مجمل الحساب المحض وتعليم التنوعية، لكن ليس الهندسة. مع هذه الأخيرة تتناسب نظرية التنوعية الأقليدية ذات الأبعاد الثلاثة، تنوعية هي أمثول جنس المكان إنما ليس المكان نفسه.

نرى، بحسب هذه المعالجات البسيطة، كم أن الأخطاء موزعة بالتساوي في هذا الجدال.

أخطأ *المعادون للسيْكولجيّة* حين أخذوا، لِنَقُلْ، ضبط المعرفة بمثابة ماهية للقوانين المنطقية. ولذا لم تثمّر كما ينبغي السمة محض النظرية للمنطق الصوري وبالتالي لم يثمر دمجه بالرياضة الصورية. كان يُرى بحق أن مجموعة القضايا التي عالجها علم القياس التقليدي غريبة عن السيْكولُجيا. وكان يعترف أيضًا *باستعدادها الطبيعي* لإعطاء معايير للمعرفة وبأن عليها، جرّاء ذلك، أن تشكل بالضرورة نواة كل منطق عملي. لكن لم يلاحظ الفرق القائم بين مضمون القضايا الخاص ووظيفتها وتطبيقها العملي. لم يلاحظ أن تلك المبادئ المنطقية المزعومة ليست في ذاتها معايير، بل تصلح بالضبط كمعايير وحسب. وكنا اعتدنا، بالرجوع إلى النشاط المعياري، الكلام على قوانين التفكير وظننا بذلك أننا ندرك أن لهذه القوانين هي أيضًا مضمونًا سيكولجيّا وأن فرقها عن القوانين المسماة عادة سيْكولجيّة يقوم فقط في أنها تصلح كمعايير، في حين أن القوانين السيْكولجيّة الأخرى لا تصلح لذلك.

لكن *السيكولجيّين* من جهتهم أخطأوا بمسلمتهم المزعومة التي يمكن أن يدلل الآن، بقليل من الكلمات، على لاصلاحها: إذا كان يبدو بمحض بداهة أن كل حقيقة عامة، سواء كانت من النوع السيكولجيّ أم لا، ترسي قاعدة للحكم الصحيح فإن القواعد الحكمية غير المؤسسة في السيْكولُجيا، لن يتأكد عندئذ إمكانها التام المعنى وحده وحسب، بل أيضًا وجودها.

وقد يكون من الصادق أن جميع القواعد الحكمية التي من هذا النوع، على الرغم من كونها تقيم معيارا لصوابية الحكم، ليست مع ذلك قواعد *منطقية*؛ إلا أنه يجب أن نفهم بوضوح أن من بين القواعد المنطقية بالمعنى الخاصيّ، التي تشكل المجال الأصلي الخاص بصناعة التفكير العلمي، ثمة مجموعة وحسب تتضمن، وتقتضي بالتالي أيضًا، تعليلا سيْكولُجيا: أعني مجموعة الإملاءات الصناعية المتكيفة خصيصا مع الطبيعة البشرية والضرورية لإنتاج المعرفة العلمية ولنَقْد مثل ذلك الإنتاج المعرفي. وعلى العكس، تتألف المجموعة الأخرى، الأكثر أهمية بكثير، من تعابير معيارية عن قوانين تعود إلى العلم من حيث

محتواها الموضوعي أو الأمثلي. فحين ينظر المناطقة السيكولجيّون، ومن بينهم مفكرون من عيار مل وزغفرت، إلى العلم من وجهه الذاتي بالأحرى (بوصفه وحدة منهجية في اكتساب المعرفة البشرية تخصيصا) بدلا من وجهه الموضوعي (بما هو أمثول الوحدة النظرية للحقيقة) وحين يشددون بالتالي، من وجه واحد، على أهداف المنطق المْتُدولجية(*)، يتجاهلون الفرق الأساسي بين *المعايير محض المنطقية والقواعد الصناعية لصنعة التفكير البشري النوعي*. والحال، إن هنا شيئين من سمة مختلفة كليا من حيث مفهومهما ومصدرهما ووظيفتهما. ففي حين لا تنتمي القضايا محض المنطقية، إذا ما نظرنا إلى مفهومها الأصلي، إلا إلى الأمثل، لا تطاول تلك القضايا المْتُدولجية إلا الواقعي. وفي حين تجد الأولى أصلها في مسلمات بديهية بلاتوسط، تجده الثانية في الوقائع الأمبيرية والسيْكولجيّة بخاصة. وإذا كانت بلورة الأولى تخدم مصالح محض نظرية، لا تكون عملية إلا عرَضا، فإن الأمر على العكس في الثاني: مصلحتها اللاموسّطة عملية، ولا تخدم أيضًا المصالح النظرية إلا بصورة موسّطة أي بما يكون هدفها التقدم المنهجي بمعرفة علمية بعامة.

§ 42 شرح وإيضاح

يمكن تحويل أي قضية نظرية إلى قضية معيارية، كما رأينا أعلاه، لكن القواعد الناجمة عن ذلك ليست بالنسبة إلى الحكم الصحيح، بعامة، تلك القواعد التي تستخدمها صناعة منطقية، وعدد قليل منها وحسب يكون متعينا سلفا ليصلح كمعايير منطقية. وإذا كانت هذه الصناعة تريد أن تقدم لنا عونا قويا وفاعلا في أبحاثنا المنطقية فلن يمكنها بالتأكيد افتراض امتلاء معرفي ناجم عن إنجاز العلوم، نأمل أن نحصله بدءًا بعونها. ليس تحويل كل المعارف النظرية المعطاة تحويلا غير هادف، إلى معارف معيارية، هو ما يمكن أن يكون مفيدا لنا، بل إن ما بنا حاجة إليه هو معايير كلية ترتفع جرّاء كليّتها فوق كل العلوم الجزئية،

(*) أي المتصلة بالمنهجيّات methodologische وفضلت هنا التصحيف على الترجمة ب: منهجيّاتية نظرا لشهرة المصحّف.

وصولا إلى نقد تقييمي للمعارف النظرية وكذلك أيضًا لمناهجنا المعرفية بعامة وللقواعد العملية في سبيل تقدمها.

وذاك بالضبط ما تريد أن تقدمه لنا الصناعة المنطقية، فإذا أرادت أن تطمح إلى ذلك بما هي فن علمي سيكون عليها هي أيضًا أن تفترض معارف نظرية معيّنة. وفي هذه الحال يتضح إذن، منذ البداية، أن كل المعارف التي تتأسس فقط على أفاهيم: حقيقة، قضية، حامل، محمول، موضوع، خاصية، مبدأ ونتيجة، مضاف وإضافة، وعلى أفاهيم أخرى مثلها، يجب أن تشكل بالنسبة إلى الصناعة المنطقية قيمة استثنائية. لأن كل علم يبنى تبعا *لما* يعلمه (إذًا موضوعيا، ونظريا) من حقائق، فإن كل حقيقة تكمن في قضايا، وكل القضايا تتضمن حاملا ومحمولا، وتتصل بموضّعات أو بخاصيات؛ وقضايا مثلها تقترن بحسب المبدأ والنتيجة الخ. والحال، إنه من الواضح أن الحقائق: المؤسسة على *تلك المقوِّمات الماهويّة لكل علم بما هو وحدة موضوعية نظرية*، الحقائق التي لا يمكننا بالتالي أن نفكرها منسوخة من دون أن يُنسخ ما يعطي لكل علم بما هو كذلك تماسكه ومعانيه الموضوعية: تشكّل بوضوح المعايير الأساسية التي بموجبها يمكن أن نقيِّم ما إذا كان علم ما يدّعي، في حالة معينة، أنه علم، أم أنه ينتمي إلى العلم بوصفه مبدأ أو نتيجة، قياسا أو استقراء برهانا أو نظرية الخ.. ما إذا كان يتناسب حقا وذلك القصد أم أنه، بالأحرى، لا يناقض قبليًّا الشروط الأمثلية لإمكان نظرية أو علم بعامة. وإذا ما سلم لنا، إلى ذلك، أن الحقائق المؤسسة حصرا في مفهوم (معنى)(*) تلك الأفاهيم التي تقوِّم أمثول(**) العلم بما هو وحدة موضوعية، لا يمكنها أن تنتمي حصرا إلى علم مفرد ما؛ وإذا ما سلم لنا بخاصة، أن تلك الحقائق، بما هي حقائق أمثلية لا يمكن أن تصدر عن علوم الوقائع وإذًا عن السيْكولُجيا ـ فإن قضيتنا ستكون رابحة عندها. ولا يمكن كذلك

(*) تفيد هذه الإضافة (معنى) أو (دلالة) إلى لفظ Inhalt وجوب الانتباه إلى معناه الآخر الذي أديته بـ مفهوم

(**) أقول أمثول بإزاء Idee وليس مجرّد فكرة بإزاء Gedanke مثلما أقول أفهوم وأفعول وكل بمعنى

عندها إنكار الوجود الأمثلي لعلم خاص، للمنطق المحض، الذي سيحدد، باستقلال مطلق عن كل الفنون العلمية الأخرى، الأفاهيم التي تعود قواميًا إلى أمثول وحدة سستامية أو نظرية، والتي بالتالي تدرس التعالقات النظرية التي تتأسس حصرا على أفاهيم. هذا العلم سيكون لديه من ثم تلك الخاصية الوحيدة: أن يكون ملحقا هو إياه، من حيث «صورته»، بمحتوى قوانينه أي أن تحكم القوانين، المنتمية بدورها إلى محتواه النظري، عناصرَ التعالقات النظرية التي منها يتقوّم العلم كوحدة سستامية للحقائق.

إذ يتصل العلم بالعلوم كلها من حيث صورته، يتصل أيضًا بالفعل ذاته بنفسه. يبدو ذلك من المفارقات إلا أنه لا يتكشف عن أي لاتلاؤم. ذاك ما سيجعلنا نفهم بوضوح المثل الأبسط في هذا الخصوص. إن مبدأ التناقض هو قاعدة كل حقيقة وحيث إنه هو نفسه حقيقة، فإنه هو قاعدة نفسه أيضًا. لو فكرنا في ما يعنيه هذا الضبط في مثل هذه الحالة ولو صغنا مبدأ التناقض بتطبيقه على نفسه، لتوصلنا إلى ملاحظة بديهية مباشرة، وبالتالي إلى العكس تماما من قضية غريبة أو مريبة. والأمر على هذا النحو، بعامة في ضبط المنطق المحض بالصلة مع نفسه.

هذا المنطق المحض هو إذًا أساس المنطق المْتُدُولجي الأول والأكثر ماهويّة لكن، لهذا الأخير بالطبع أسسًا مختلفة تماما تعينها له السيْكولُجيا. لأنه يمكن لكل علم، كما عرضنا سابقا أن ينظر إليه من وجهة نظر مزدوجة: في وجه أول، هو مجموعة من الاستعدادات البشرية بهدف الحصول على معارف من ميدان الحقيقة هذا أو ذاك، وبهدف تحديدها سستاميا وعرضها. نسمي تلك الاستعدادات مناهج ؛ مثالا الحساب بكرات وأعمدة، بعلامات مكتوبة على اللوح، بهذه الآلة الحاسبة أو تلك، بألواح اللوغاريثم، بالزاوية أو بالخطوط المماسة الخ. . وكذلك المناهج الفلكية بوساطة العين أو التلسكوب، والمناهج الفزيولجية بتقنية الميكروسكُب ومناهج التلوين الخ. . كل هذه المناهج وكذلك أيضًا صور عرضها، متكيفة مع القوام الإنساني في حالته الطبيعية الراهنة، وهي أيضًا في جزء منها معطيات عرضية ذات سمة قوامية. وستكون بوضوح غير قابلة للاستعمال البتة من قبل كائنات ذات قوام مختلف. إن التعضي الفيزيولوجي نفسه يلعب في هذا الميدان دورا غير قليل. فبماذا مثالا سيمكن لأدواتنا البصرية

الجميلة أن تكون مفيدة لكائن بصره مربوط بطرف مختلف كثيرا عنا؟ والأمر هو نفسه في الحالات جميعا.

لكن يمكن النظر إلى كل علم من وجهة أخرى أعني بحسب *ما* يعلِّم، بحسب محتواه النظري. ذلك أن كل ما تنص عليه ـ في الحالة الأمثلية ـ عبارة مفردة، هو حقيقة. والحال، إنه ليس من حقيقة مفردة في العلم، بل هي تتعالق مع حقائق أخرى في مجموعات نظرية حيث تتحد بعلاقة المبدأ بالنتيجة. ويكون المحتوى الموضوعي للعلم، من حيث يرضي حقا قصده، مستقلا تماما عن ذاتية الباحثين وعن خصائص الطبيعة البشرية بعامة ويكون بالضبط حقيقة موضوعية.

إلى هذا الوجه الأمثلي إذًا إنما يعود المنطق المحض، أعني من حيث صورته؛ أي أنه لا يتعلق بما يعود إلى المادة الخاصة بعلوم معينة وبمختلف الخاصيات المحتملة لحقائقها وصورها الاقترانية، بل يتصل بالحقائق والرزم النظرية من الحقائق بعامة. وهكذا فإن على كل علم، بالنظر إلى وجهه النظري الموضوعي، أن يكون مطابقا لقوانين المنطق المحض التي هي ذات سمة أمثلية بالتمام.

والحال، إن هذه القوانين الأمثلية تكتسب أيضًا بذلك بالذات دلالة مُتُدولجية، وتمتلكها أيضًا من حيث إن بداهة مباشرة تحدث في تعالق التعليلات التي ليست معاييرها شيئا سوى التعابير المعيارية عن تلك القوانين التي تتأسس فقط على مقولات منطقية. وتجد الخاصيات المميزة للتعليلات، التي أبرزناها في الفصل الأول من هذا الكتاب[1]، مصدرها جميعا في تلك القوانين، وتجد شرحها الكامل في واقعة أن رئيان التعليل ـ في القياس، وتعالق التدليل الضروري ووحدة النظرية العقلية أيا كان مصداقها، بل أيضًا وحدة تعليل الاحتمال ـ ليست سوى وعي *قانونية* أمثلية. وتكشف الفكرة محض المنطقية التي بزغت للمرة الأولى في التاريخ في عبقرية أرسطو، تكشف بالتجريب في كل حالة، عن القانون الأساسي وتعيد تنوعية القوانين التي يجب أن تكتسب على هذا النحو وتبقى بدءًا منعزلة، إلى القوانين الأساسية البدئية وتبدع بذلك سستاما علميا يمكننا

(1) راجع أعلاه فقرة 7.

أن نشتق منه، بسلسلة منتظمة وبطريقة محض استنباطية، جميع القوانين محض المنطقية الممكنة بعامة ـ جميع «الصور» الممكنة للقياس والبرهنة الخ. ومذ ذاك يستأثر غرض المنطق العملي بهذا العمل. ويحول الصور محض المنطقية إلى معايير، إلى قواعد تثبت كيف *علينا* أن نعلل ـ وبالنظر إلى الصور غير *المشروعة* الممكنة، كيف لا يمكن أن نعلل.

وعليه تنقسم المعايير إلى صنفين: *الأولى* التي تنظم قبليًا كل تعليل، وكل تعالق واجب، هي من طبيعة محض أمثلية ولا تنطبق على علم بشري إلا عبر انتقال واضح. أما *الثانية* التي ظننا أنه يمكن وسمها بمجرد استعدادات مساعدة أو تابعة للتعليل، فهي أمبيرية وتتعلق *ماهويًا* بالوجه النوعي -الإنساني الخاص بالعلوم؛ وتتأسس من ثم على القوام العام للإنسان وكذلك في جزء منها (أكثر أهمية للتكنولجيا) على قوامه النفسي، وفي جزء آخر منها على قوامه الفيزيائي[1].

§ 43 مراجعة الاعتراضات المثالية ثغراتها ومعناها الصحيح

في النزاع حول تعليل المنطق سيْكولجيًا أم موضوعيًا أتبنى إذن موقفا وسطا. لقد نظر المعادون للسيْكولجيّة بالأحرى إلى القوانين الأمثلية التي وسمناها أعلاه بوصفها محض منطقية، في حين نظر السيْكولجيّون إلى القواعد المتدولجية التي وسمناها بالأنتربولجيّة. ولذا لم يستطع الفريقان أن يتفقا. وإنه لمن المفهوم أن يظهر السيْكولجيّون قليلي الميل إلى تقدير الدلالة الرئيسة للحجج المناهضة، خاصة وأنه تدخل في حسابهم كل الدوافع السيْكولجيّة والخلط الذي كان ينبغي

(1) يقدم علم الحساب الابتدائي أيضا أمثلة جيدة على هذه النقاط الأخيرة. فأن يمكن لكائن أن يحدس ويملك عمليا أنواعا من المجموعات ذات الأبعاد الثلاثة (وخاصة من أجل توزيع العلامات) بمثل الوضوح الذي نملكه نحن البشر بالنسبة إلى المجموعات ذات البعدين، سيكون لديه مناهج حسابية مختلفة تماما من عدة وجهات. راجع حول مسائل من هذا النوع كتابي ***فلسفة الحساب***؛ وبخاصة في ما يتعلق بتأثير الشروط الفيزيائية على تشكل المناهج، ص. 275ـ276، و312 وما يليها.

تجنبه مع ذلك قبل كل شيء. ولم يكن بوسع المضمون الفعلي للأعمال التي تطرح نفسها بمثابة عروض للمنطق «الصوري» أو «المحض» إلا أن تقوي السيْكولجيّين في موقفهم السالب وتوقظ عندهم الانطباع بأن الفن المقترح عليهم لم يكن سوى مقطع من سيْكولُجيا المعرفة الخجولة بل المحدودة بعناد، أو أيضًا سوى تنظيم للمعرفة مستند إلى تلك السيْكولُجيا. ولم يكن المعادون للسيْكولجيّة على أي حال مؤهلين لأن يقدموا كحجة كون السيْكولجيّة تعالج قوانين طبيعية في حين أن المنطق يعالج *قوانين معيارية*[1]. إن *نقيض القانون الطبيعي* بما هو قاعدة تعليلية امبيرية لكائن واقعي أو لحادث واقعي، *ليس القانون المعياري* بما هو إملاء، بل *القانون الأمثلي* بمعنى *القانونية* الذي يجد أساسه حصرا في الأفاهيم (الأماثيل، الماهيات الأفهومية المحض) غير الأمبيرية بالتالي. وبقدر ما لم يحوِّل المناطقة الصوريون، حين يتكلمون على قوانين معيارية، نظرهم عن تلك السمة محض الأفهومية والقبلية بهذا المعنى، بقدر ما رجعوا في حجاجهم إلى أمر دقيق على نحو لا شك فيه. إلا أنهم أهملوا السمة النظرية للقضايا محض المنطقية وتجاهلوا الفرق بين القوانين النظرية المخصصة، من حيث مضمونها، لضبط المعرفة والقوانين المعيارية التي لها، *ذاتيا وماهويًا*، سمة الإملاءات.

وليس من الدقيق تماما أيضًا، القول إن تقابل الصدق والكذب لا يجد أي مكان له في السيْكولُجيا: حيث إن الحقيقة تلقف بالفعل في المعرفة وحيث إن الأمثل يتحول بذلك إلى يقين في المعيش الواقعي. من جهة أخرى ليست القضايا المتصلة بهذه الحالة من اليقين في محضيتها الأفهومية، قوانين للحدَث النفسي الواقعي بالتأكيد؛ وبذلك أخطأ السيكولجيّون، وتجاهلوا ماهية الأمثلي بعامة وبخاصة أمثلية الحقيقة. وعلينا أيضًا أن نشرح بالتفصيل هذه النقطة المهمة.

أخيرا يكمن في الحجة الأخيرة عند السيكولجيّين، شيء ما صادق إلى جانب أشياء مغلوطة. حيث إنه لا يمكن لأي منطق، لا الصوري ولا المتُدولجي، أن يقدم معايير تسمح لنا بتعرف كل حقيقة بما هي كذلك، وهكذا لا يتضمن التعليل السيكولجيّ للمنطق بالتأكيد أي دور منطقي. لكن التعليل

(1) راجع أعلاه فقرة 19 والاستشهاد المستل من دربرش.

السيكولجيّ للمنطق (بالمعنى العادي التقني) شيء مختلف تماما عن التعليل السيكولجيّ لهذه المجموعة من القضايا المنطقية المقفلة نظريا التي سمَّيناها «منطقية محض». وفي هذا الخصوص، قد يكون من الحرج أن نشتق قضايا لها أساسها في المقومات الرئيسة لكل وحدة نظرية وبالتالي في الصورة الأفهومية للمفهوم السستامي للعلم بما هو كذلك، من مضمون عرضي من علم منفرد، وبالمناسبة أيضًا من علم للوقائع؛ إلا أنه ليس ثمة من دور منطقي إلا في بعض الحالات. سواء فهمنا ماذا يعني، بالنسبة إلى مبدأ التناقض، أن نتصوّره مؤسسا على علم مفرد ما. وسواء تصوّرنا حقيقة تكمن في معنى الحقيقة بما هي كذلك، بوصفها مدعمة بوساطة حقائق متعلقة بالأعداد والمسافات الخ. ، أو بوساطة حقائق تتعلق بوقائع فيزيائية أو نفسية. على أي حال، لم يفلت هذا الإحراج هو أيضًا من المدافعين عن المنطق الصوري إن لم يكن حين أُبهِم تصوّرهم الصحيح على نحو حرمه من فاعليته إذ لجأوا إلى الخلط بين القوانين محض المنطقية والقوانين أو المعايير المعيارية.

الإحراج الذي يعترضنا يكمن، إذا ما ذهبنا إلى الأساس، في أن القضايا المتعلقة بالصورة وحدها (أي العناصر الأفهومية للنظرية العلمية بما هي كذلك) ستكون مستخلصة من قضايا ذات محتوى *مغاير* كليا[1]. من الواضح إذًا، أن الإحراج الحاصل بصدد المبادئ البدئية مثل مبدأ التناقض، وحال الوضع الخ. ، يؤدي إلى دور، بقدر ما تفترض هذه القضايا تلك المبادئ نفسها في كل محطة من المسار الاستنباطي ـ لا كمقدمات بل كمبادئ استنباطية من دون صلاحها سيفقد الاستنباط معناه وصلاحه. بهذا الخصوص قد يمكن الكلام على دور *ارتكاسي* بالتضاد مع *الدور في البرهان* العادي أو المباشر حيث تختلط المقدمات بالنتائج.

وحده المنطق المحض من بين العلوم جميعا يفلت من هذه الاعتراضات لأن مقدماته، من حيث صلتها الموضّعية، متجانسة مع الخلاصات التي تؤسسها.

---

(1) من الأكيد من جهة أن امتناع التعالقات النظرية بين ميادين متغايرة، ومن جهة أخرى، أن ماهية التغاير المعني، لم يدرسا كفاية من وجهة النظر المنطقية.

وهو يفلت أيضًا من الدور المنطقي بفعل أنه لا يبرهن بالضبط القضايا إلا في كل مرة يفترضها الاستنباط مبادئ أثناء سير الاستنباط نفسه، ولا يبرهن بعامة القضايا التي يفترضها *كل* استنباط بل يضعها بوصفها مسلمات في رأس الاستنباطات كلها. إن مهمة المنطق المحض البالغة الصعوبة تقوم من جهة في الصعود تحليليا وصولا إلى المسلمات التي لا غنى عنها بوصفها نقاط انطلاق، والتي لا يمكن اختزال بعضها إلى بعض من دون دور منطقي مباشر أو ارتكاسي؛ ومن جهة أخرى، في إعطاء استنباطات للمبرهنات المنطقية (التي تشكل القضايا القياسية جزءا صغيرا منها) بحيث تترتب وتنتظم، درجة إثر درجة لا *المقدمات* وحسب بل أيضًا *مبادئ* النهج الاستنباطي إما بين المسلمات وإما بين المبرهنات التي سبقت برهنتها.

§ 44 التحكيمة الثانية

يلجأ السيْكولجيّ، لتعليل تحكيمته الأولى التي ترى من البديهي أن تستند قواعد المعرفة إلى سيْكولجيّة المعرفة، إلى المضمون الفعلي لكل منطق. فعمّ يدور الحديث؟ فقط عن تصوّرات وأحكام، عن أقيسة وبراهين، عن الحقيقة والاحتمال، عن الضرورة والإمكان، عن المبدأ والنتيجة، وكذلك عن أفاهيم أخرى مرتبطة بهذه أو قريبة منها. لكن هل يمكن، تحت تلك العناوين أن نفكر شيئا آخر غير الفينمانات والهيئات النفسية؟ ذاك ما هو واضح، بدءًا، فيما يتعلق بالتصوّرات والأحكام، فالأقيسة هي تعليلات لأحكام بوساطة أحكام، والتعليل هو فعلا نشاط نفسي. والحدود: حقيقة واحتمال، ضرورة وامكان، الخ، تحيل بدورها إلى أحكام؛ وما ترى-اليه لا يمكن أن يُعلم في كل حالة من الحالات أي أن يعاش إلا في الأحكام. أليس من الغريب بالتالي أن نريد استبعاد قضايا ونظريات تتعلق بالفيْنُمانات النفسية عن السيْكولُجيا؟ من وجهة النظر هذه، لا يفيد التقسيم إلى قضايا محض منطقية وقضايا متدولجية، والاعتراض يطاول الواحدة كما يطاول الأخرى. وبالتالي فإن كل محاولة لكي نعزل عن السيْكولُجيا وإن جزءا من المنطق بزعم أنه منطق «محض» يجب أن ينظر إليها بوصفها محاولة عبثية أساسا.

§ 45 دحض عدّ الرياضة المحض أيضًا فرعا من السيْكولُجيا

مهما أمكن لذلك أن يبدو بديهيا فإنه سيظل *بالضرورة* مغلوطا. ذاك ما تُعْلِمنا به النتائج العبثية التي نستنتجها منه والتي، كما نعلم، لا مرد لها بالنسبة إلى السيْكولجيّة. لكن أمرا آخر هنا يجب أن يدفع إلى التفكير: أعني القربى الطبيعية بين المذاهب محض المنطقية والمذاهب الحسابية، قربى أدت بنا غالبًا إلى زعم وحدتها النظرية. يؤكد لُتْسه، كما ذكرنا سابقا، أن على الرياضة أن تحسب بمثابة «فرع من المنطق العام يتابع نموه ليّاه» وهو يظن «أن تقسيم التعليم وحده لأسباب عملية يمنع من إدراك حق الرياضة أن تستوطن الميدان العام للمنطق»[1]. ويمكننا بالتأكيد، بحسب ريلْ، «القول بحق إن المنطق يتطابق مع القسم العام من الرياضة محض الصورية (بأخذ هذا الأفهوم بالمعنى الذي يعطيه هـ . هَنْكل). .»[2] وأيا كان الأمر في هذا الصدد فإن حجة صادقة في المنطق يجب أن تكون، في أي حال، صادقة بما هي كذلك في علم الحساب. هذا الأخير يضع للأعداد وعلاقاتها واقتراناتها قوانين. إلا أن الأعداد تنجم عن الإقران والترقيم اللذين هما نشاطان نفسيان، فالصلات تنجم عن أفاعيل الوصل، والاقترانات عن أفاعيل الإقران. والجمع والضرب والطرح والقسمة ليست سوى مسارات نفسية. وأن يكون بها حاجة إلى سند حسي، لا يغير ذلك في الأمر شيئا، لأن الأمر هو نفسه أيضًا بالنسبة إلى كل تفكير. في مثل هذه الشروط، ليست عمليات الجمع والضرب والطرح والقسمة، وكل ما يبدو لنا خاضعا لقاعدة في القضايا الحسابية، سوى منتجات نفسية، وتابعة إذًا للشرعية النفسية. والحال، إنه قد يمكن لكل إثراء للنظريات الرياضية ناجم عن السيْكولُجيا الحديثة، مع طموحها الجدي إلى الدقة، أن يكون مرحَّبا به بقوة؛ إلا أنه سيكون من الصعب عليها أن تمنح بناءً صلبا جدا إذا ما شئنا أن نضيف إليها، كجزء منها، الرياضة نفسها. إن تغاير هذين العلمين لا يقبل الجدل . وسيكتفي الرياضي من جهته

---

(1) LOTZE, ***Logik*** § 18, S. 34 und § 112, S. 138

(2) A. RIEHL, ***Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*** II. Band, 1. Teil, S. 226.

بالابتسام إذا ما شئنا أن نلزمه بالدراسات السيْكولجيّة بحجة أن ذلك سيسمح له بإعطاء قاعدة أفضل وأعمق لبناءاته النظرية. وسيقول بحق إن الرياضة والسيْكولُجيا عالمان غريبان واحدهما عن الآخر إلى حد أن فكرة التقريب بينهما ستكون من الخلف سلفا؛ وإذا شاء أحدهم أن يتكلم على *الانتقال إلى نوع آخر*(*)، سيكون ذلك هنا فعلا[1].

§ 46 ميدان بحث المنطق المحض أمثلي شأنه شأن ميدان الرياضة المحض

مرة أخرى، قد يكون حجاجنا استمد من النتائج. لكن، حين ننظر إلى مضمون حججنا نعثر فيها على ما يمكن أن يسم الأخطاء الأساسية في تصوّر خصومنا. ونتخذ مرشدا أمينا لنا *مقارنة المنطق المحض مع الرياضة المحض* بوصفها الفن-الشقيق الذي بلغ سن الرشد. سنلقي إذن، بدءًا، نظرة على الرياضة.

لا يتصوّر أحد النظريات *محض الرياضية*، وبخاصة، مثالا، تعليم الأعداد المحض، بوصفها «أجزاء أو فروعا من السيْكولُجيا»، *على الرغم* من أنه ليس لدينا أعداد من دون ترقيم ولا جموع من دون جمع ولا حاصل ضرب من دون ضرب الخ.. تحيل كل أشكال العمليات الحسابية إلى بعض الأفاعيل النفسية لعمليات حسابية، ونستطع «أن نعيِّن» ما هو العدّ والجمع وحاصل الضرب الخ.. بالتفكر حول هذه الأفاعيل وحسب. ومع ذلك، ورغم هذا «الأصل

(*) باليونانية.

(1) لإكمال ما تقدم راجع التوسيعات البديعة لنتُرب في *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis.* **Philos. Monatshefte XXIII. S. 265f. Ferner G. FREGES: Die Grundlagen der Arithmetik** (1881) S. VIf.

ليست بي حاجة، أو أكاد، إلى القول إني لم أعد أدافع عن النقد المبدئي الذي قمت به لموقف فريغه المعادي للسيكولوجية في كتاب ***فلسفة الحساب***، 1، ص. 129ـ132. ويمكن في هذا الصدد الرجوع حول كل ما يتعلق بنقاشات ***المقدمات*** هذه إلى تصدير كتاب فريغه اللاحق ***Die Grundgesetze der Arithmetik*** I. Bd. Jena 1893.

السيْكولجي» للأفاهيم الحسابية سينظر الجميع إلى زعم أن القوانين المنطقية هي من طبيعة سيْكولجيّة بوصفه *انتقالا* مغلوطا. فكيف نفسر ذلك؟ بالمناسبة، لا يوجد سوى جواب *واحد*: تهتم السيْكولُجيا بالطبع بالترقيم والعملية الحسابية بما هما *واقعتان*، بما هما أفعولان نفسيان يجريان في الزمان. لأنها العلم الأمبيري للوقائع النفسية بعامة. والأمر على غير ذلك تماما بالنسبة إلى علم الحساب. إن ميدان أبحاثه معروف جيدا ومتعين بأسره، وبطريقة لا يمكن مخالفتها، بتسلسل للأنواع الأمثلية نعرفه جيدا 1، 2، 3. . . في هذا الفلك لا يدور الأمر قط على وقائع فردية ذات توقيت زمني. فالأعداد والجموع وحاصل ضرب الأعداد (وكل ما هو من هذا النوع) ليست *أفاعيل* تحدث هنا أو هناك بصورة عرضية، أفاعيل ترقيم وجمع وضرب الخ. وهي مختلفة أيضًا، بالطبع عن *التصوّرات* التي تتصوّر فيها في كل مرة. فالعدد 5 ليس ترقيما لخمسة ولا لأي رقم آخر وليس كذلك تصوّري لخمسة ولا لأي رقم آخر. في الحالة الأخيرة هو موضّع ممكن لأفاعيل تصوّر، وفي الحالة الأولى نوع أمثل لصورة ذات حالات *خاصة* عينية، في بعض أفاعيل الترقيم منظورًا إليها بحسب ما فيها من موضوعي ومن تشكيل مقوَّم. وأيا كانت الحالة، لن يمكن تصوّره، من دون خلف، *بوصفه جزءا أو وجها* من المعيش النفسي، ولا من ثمة بوصفه كائنا واقعيا. ولكي نتمثل بوضوح ما هو العدد خمسة بالذات، ونحصل، بالتالي، على تصوّر مطابق لخمسة، سنشكل بدءًا أفعول تصوّر جمعي مفصل إلى خمس موضوعات ما. به يعطى حدسيا المجموع *بصورة* تفصّل معين، وبذلك بالذات حالة فردية من نوع العدد المذكور. فإذا ما نظرنا إلى هذه الفردية الحدسية سنقوم عندها بـ«تجريد» أي سنستخرج من المحدوس بوصفه كذلك لا الأوان الخاضع للصورة الجمعية وحسب بل سنلقف أيضًا فيه الأمثول: يدخل العدد خمسة، كنوع للصورة، في الوعي الذي يرى إليه. وما يرى إليه منذ الآن، لن يكون تلك الحالة الخاصة، ولن يكون المحدوس بوصفه كلا، ولا الصورة الملازمة له رغم أنها لا تنفصل لياها؛ ما يرى إليه الآن هو بالأحرى *النوع الصوري الأمثلي* الذي هو، بمعنى علم الحساب، *واحد* باطلاق أيا كانت الأفاعيل التي يمكن بها أن يتفرد في مجموعات مقوّمة حدسيا، ولا يشارك بأي شكل، في ظرفية الأفاعيل بزمنيتها

وعدم استقرارها. فأفاعيل العدّ تظهر وتندثر؛ ويجب أن لا يحصل ذلك على الإطلاق في الصلة بالأعداد.

تتعلق القضايا الحسابية إذن سواء منها القضايا العددية (أي المفردة حسابيا) أم القضايا الجبرية (أي العامة حسابيا)، بمثل تلك المفردات الأمثلية (الأنواع الأدنى مفهومة بمعنى خاص جدا يميزها بدقة عن الأصناف الأمبيرية). وهي لا تخبر إطلاقًا بأي شيء عن الواقع، لا بما هو معدود ولا بأفاعيل العدّ، ولا بتلك التي تتقوم فيها سمات الأعداد غير المباشرة هذه أو تلك. إن الأعداد العينية والقضايا العددية تشكل جزءا من الميادين العلمية التي إليها تنتمي الوحدات العينية المتعلقة بها، وعلى العكس فإن القضايا المتعلقة بمسارات التفكير الحسابي تشكل جزءا من السيْكولُجيا. ولنتكلم بكل دقة، لا تخبر القضايا الحسابية كذلك أي شيء عما «يكمن في مجرد تصوّراتنا للأعداد» لأنها لا تتكلم على تصوّراتنا ولا على أي تصوّرات أخرى. وهي تعالج على العكس وحصرا، الأعداد واقترانات الأعداد في محضية وأمثلية مجردتين. وقضايا *الحساب الكلي* ـ القانونية الحسابية كما يمكن أن نسميها أيضًا ـ هي قوانين تتأسس *حصرا في الماهية الأمثلية لجنس العدد*. *والمفردات* الأخيرة التي من قبيل هذه القوانين هي *أمثلية*، وهي الأعداد المتعينة رقميا أي الفروق النوعية لأدنى درجة في جنس العدد. وتتعلق القضايا الحسابية المفردة، قضايا الحساب الرقمي، بتلك المفردات بالتالي. وهي تتشكل بتطبيق قوانين الحساب العام على أعداد معطاة رقميا، وتعبر عما هو مقتضى محضا في الماهية الأمثلية لتلك الأعداد المعطاة. ولا تقبل أي واحدة من كل تلك القضايا الاختزال إلى قضية عامة أمبيرية أيا كان عظم عموميتها وأيا كان غياب الاستثناء الأمبيري عنها في كل مجال العالم الواقعي.

ما عرضناه هنا بصدد الحساب المحض ينتقل بأسره إلى *المنطق المحض*. ففي هذا الأخير أيضًا، نسلم ببداهة بواقعة أن الأفاهيم المنطقية ذات أصل سيْكولُجي، لكن نرفض من جديد، بصدده، النتيجة التي يريد السيكولجيّون أن يستمدوها من ذلك. وانطلاقا من المصداق الذي أوليناه للمنطق بمعنى *صناعة المعرفة العلمية*، لن نضع بالطبع موضع الشك أنه ليس لها شغل مع المعيشات النفسية إلى حد كبير. قد تتطلب مُتُدولجيا البحث والبرهنة العلميتين أن نأخذ

بالحسبان جديا طبيعة المسارات النفسية التي ضمنها تجريان. ويمكن للحدود المنطقية مثال: تصوّر وأفهوم وحكم واستدلال وبرهان ونظرية وضرورة وحقيقة الخ. ، أن تتدخل أيضًا بوصفها أسماء لأصناف تطلق على المعيشات والهيئات الاستعدادية. في المقابل، ننكر أن يصادر على هذه المعطيات في الأجزاء محض المنطقية من الصناعة المذكورة. وننكر أن يكون للمنطق المحض، الذي يجب أن يخرج بوصفه فنا نظريا مستقلا، أي تعلق بالوقائع النفسية أو بالقوانين التي يمكن أن نسمها بالسيْكولجيّة. لأننا قد تعرفنا سلفا أن القوانين محض المنطقية، مثال «قوانين التفكير» البدئية أو الصيغ القياسية، تفقد تماما معناها الماهويّ ما إن نحاول أن نفسرها بوصفها قوانين سيْكولجيّة. من الواضح إذًا، وبدءًا، *أن الأفاهيم التي تتركب منها تلك القوانين وقوانين مماثلة* لا *يمكن أن يكون لها أي مصداق أمبيري*. بتعابير أخرى: لا يمكن لها أن تتخذ فقط سمة أفاهيم كلية، مصداقها تملأه مفردات واقعية، بل يجب *أن تكون أفاهيم عامة حقا، مصداقها يتألف حصرا من مفردات أمثلية، من أنواع حقيقية*. إلى ذلك، ينجم بوضوح من ذلك، أن الحدود المذكورة وبعامة كل تلك الحدود التي تظهر في الاقترانات محض المنطقية يجب أن تكون في مجملها *ملتبسة* بالضرورة بحيث تشير من جهة، إلى أفاهيم أصناف هيئات نفسية تجد مكانها في السيْكولُجيا، وتعين من جهة أخرى أفاهيم عامة لمفردات أمثلية تعود إلى فلك القانونية المحض.

§ 47 الأدلة المؤيِّدة المستمدة من الأفاهيم المنطقية الأساسية ومن معنى القضايا المنطقية

ما تقدم تؤيده مجرد نظرة، وإن سطحية، إلى تبلور المنطق كما مُثل تاريخيا. وبالاحرى وبخاصة إذا ما انتبهنا إلى الفرق الأساسي بين *الوحدة الأنتربولجيّة الذاتية للمعرفة والوحدة الأمثلية الموضوعية للمضمون المعرفي*. إذ سرعان ما تظهر الالتباسات لتفسر ذلك الوهم المخادع القائل إن المواد المستمدة تحت عنوان «الأسطقسات» التقليدي يمكن أن تكون متجانسة ضمنيا وسيْكولجيّة في مجملها.

تُعالج فيها بدءًا *تصوّرات*، وتعالج هذه إلى حد كبير سيْكولُجيّاً؛ وتُبحث

المسارات الإدراكية، التي فيها تتولد التصوّرات، بأعمق ما يمكن. لكن ما إن نصل إلى الفروق بين «الصور» الماهويّة للتصوّرات حتى يبرز انقطاع في طريقة المعالجة، ويستمر الانقطاع في تعليم صور الأحكام ويُدفع إلى حده الأقصى في تعليم القياس ومعه قوانين التفكير المتعلقة به. ويفقد لفظ تصوّر فجأة سمته كأفهوم من الصنف السيْكولُجي. وذاك ما يظهر بوضوح ما إن نتساءل: أي مفردة يجب أن تدرج تحت أفهوم تصوّر. إذ حين يثبت المنطقي فروقا كتلك التي بين التصوّرات المفردة والعامة (سقراط ـ الإنسان بعامة، العدد 4 ـ العدد بعامة) محمولية وغير محمولية (سقراط أبيض ـ إنسان ما، لون ما)؛ أو حين يرقِّم الصور المختلفة لاقترانات التصوّرات في تصوّرات جديدة، مثال الربط الشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، والتعييني الخ.، أو حين يصنف علاقات التصوّرات الماهويّة بوصفها علاقات مفهوم ومصداق، سنكون ملزمين عندها أن نلاحظ أن الكلام لا يدور على مفردات فينمانية بل على مفردات نوعية. لنفرض أننا طرحنا بمثابة مثال منطقي، القضية: إن التصوّر مثلث ينطوي على التصوّر شكل، وإن مصداق هذا الأخير ينطوي على مصداق الأول، فهل سيدور الكلام على معيشات ذاتية لشخص ما وعلى التضمن الواقعي لفينمانات في فينمانات أخرى؟ وهل ينتمي إلى مصداق ما نسميه، في مثل هذه الحالة وفي حالات مشابهة، *التصوّرين*: تصوّر المثلث الذي لدي الآن والذي سيكون لدي بعد ساعة بوصفهما طرفين *فارقين*؟ أم أن ما يعود إليه بصفته الطرف *الوحيد* فيه، هو *التصوّر* «مثلث» ومعه، ودائما بصفة مفردات، التصوّر «سقراط» والتصوّر «أسد» الخ؟

في كل منطق يدور الحديث بلا توقف عن *أحكام*. لكن، ثمة لبس هنا أيضًا. في الأقسام السيْكولجيّة للصناعة المنطقية يجري الكلام على الأحكام بما هي *مظانّ*، يجري إذن على معيشات واعية من نوع متعين. لكن لا يجري الحديث عن ذلك في الأجزاء محض المنطقية. وللحكم هنا المعنى نفسه الذي *للقضية* مفهومة بالضبط بوصفها وحدة دلالية، لا نحوية بل *أمثلية*. وذلك يتعلق بكل الفروق بين الأفاعيل الحكمية والصور الحكمية التي تشكل الأسس الضرورية للقوانين محض المنطقية. إن حكما: حمليا، شرطيا، شرطيا منفصلا، وجوديا، وتسميات أخرى من هذا القبيل، لا تدل في المنطق المحض على عناوين أصناف

من الأحكام بل على صور *أمثلية* للقضايا. والأمر نفسه بالنسبة إلى صور *الأقيسة*: القياس الوجودي، القياس الحملي الخ.. والتحليلات المتصلة بها هي تحليلات دلالية، إذن أبعد ما تكون عن التحليلات السيْكولجيّة. وهي ليست فينمانات فردية بل صور وحدات قصدية تحلل لا كمعيشات للقَيْس بل كأقيسة. ومن يقول بهدف التحليل المنطقي: إن الحكم الحملي «الله عادل» حامله التصوّر: الله، لا يتكلم بالتأكيد على هذا الحكم بوصفه معيشا نفسيا يملكه هذا الفرد أو ذاك، ولا على الأفعول النفسي المتضمن فيه أو الذي يثيره لفظ «الله» بل يتكلم على القضية «الله عادل» التي هي قضية واحدة رغم كثرة المعيشات الممكنة، وعلى التصوّر «الله» الذي هو *واحد* بدوره، كما لا يمكن أن يكون على غير ذلك حين يدور الكلام على جزء لوحده من كلِّ *ما*. وبالتالي فإن المنطقي لا يعني بعبارة «كل حكم»، «كلًّ أفعول حكمي»، بل «كل قضية موضوعية». وليس لنا الحق أن ندرج في مصداق الأفهوم المنطقي للحكم، أيضًا الحكم «2×2 = 4» الذي أعيشه فيّ في اللحظة التي أتكلم فيها والحكم «2×2 = 4» الذي كان معيشا أمس في وقت ما لشخص آخر ما. وعلى العكس، لا يحضر، في المصداق المعني أيٌّ من تلك الأفاعيل بل يحضر حصرا «2×2 = 4» وأحيانا أيضًا «الأرض مكعب» ومبرهنة فيثاغورس الخ.، وذلك دائما بوصفها تشكل طرفا واحدا. والأمر هو نفسه بالضبط حين نقول: «الحكم ب ينجم عن الحكم خ»، والأمر على هذا النحو في كل الحالات المماثلة.

وعلى هذا النحو وحسب، إنما يتعين أيضًا المعنى الحقيقي للقضايا المنطقية أي بوصفه على نحو ما علّمت عليه تحليلاتنا السابقة. إن مبدأ التناقض هو، كما هو معلوم، حكم على الأحكام. والحال، إنه لو فهمنا بالحكم معيشاتٍ نفسية وأفاعيل زعم واعتقاد الخ.، لن يكون لهذا الفهم أي صلاح. إن من ينص على ذلك المبدأ يحكم؛ لكن لا المبدأ ولا ما نحكم بصدده، أحكام. ومن ينص على أن «من حكمين متناقضين، أحدهما صادق والآخر كاذب» لا يفهم بذلك، إن كان لا يسهو، (الأمر الذي قد يحصل في تفسير إرتجاعي)، قانونا لأفاعيل الحكم بل قانونا *لمضامين* حكمية، وبتعبير آخر *لدلالات أمثلية* نسميها عادة اختصارا قضايا. إن أفضل عبارة ستكون إذن: «من قضيتين متناقضتين واحدة تكون صادقة

والأخرى كاذبة»[1]. ومن الواضح أيضًا أنه يكفينا، لفهم مبدأ التناقض، أن نتصوّر معنى الدلالات القضوية المتقابلة. وليس علينا أن نفكر الأحكام بوصفها أفاعيل واقعية، ولا يمكنها بأي حال أن تشكل الموضوعات المعنية. ويكفي الانتباه لكي نرى ببداهة أنه لا ينتمي إلى مصداق هذه القانونية المنطقية إلا الأحكام بالمعنى الأمثلي - والذي بفضله يكون الحكم «2×2 = 5» حكما شأنه شأن الحكم «ثمة غيلان» أو شأن نظرية مجموع زوايا المثلث... الخ، في حين لا يدخل في مصداقها أي من أفاعيل الحكم المتحققة أو المتصوّرة التي تتناسب في تنوعية لا متناهية مع كل وحدة من تلك الوحدات الأمثلية. وما يصلح لمبدأ التناقض يصلح أيضًا لكل القضايا محض المنطقية، ومثالا للقضايا القياسية.

إن الفرق بين الطريقة السيْكولجيّة التي تتخذ تلك الحدود بوصفها حدود أصناف لمعيشات نفسية والطريقة الموضوعية أو الأمثلية التي فيها تمثل تلك الحدود نفسها أجناسا وأنواعا أمثلية، ليس فرقا صغيرا ولا مجرد فرق ذاتي؛ بل يعين الفرق القائم بين علمين مختلفين ماهويّا. فالمنطق المحض وعلم الحساب بما هما علما مفردات أمثلية من جنس معين (أو علمان لما يتأسس قبليًّا في الماهية الأمثلية لتلك الأجناس) ينفصلان عن السيْكولُجيا بما هي علم المفردات الفردية لأصناف أمبيرية معينة.

§ 48 الفروق الفارقة

لنبرز في الخلاصة الفروق الفارقة، التي يخضع للإقرار بها أو لتجاهلها

---

(1) يجب ألا نخلط مبدأ التناقض مع القضية المعيارية للأحكام التي هي نتيجته البديهية: «من حكمين متناقضين أحدهما *صائب*» - إن أفهوم الصوابية متضايف مع أفهوم الحقيقة. والحكم يكون صائبا حين يعد ما هو صادق صادقا؛ فهو بالتالي حكم مضمونه قضية صادقة. إن المحمولين المنطقيين «صادق» و «كاذب» يتعلقان حصرا، وبصحيح المعنى، بالقضايا بمعنى دلالات نصوص أمثلية. - بدوره أفهوم الحكم المتناقض هو في تضايف مع القضية المتناقضة: يقال عن القضايا إنها متناقضة بالمعنى النويّ، حين يكون *لمفاهيمها* (لدلالاتها الأمثلية)، فيما بينها، تلك العلاقة المتعينة وصفيا والتي نعلُمها - بمعنى المنطق الصوري - باسم التناقض.

الموقف المتبنى بإزاء الحجاج السيكولجيّ خضوعا كاملا. إنها الآتية:

1ـ ثمة فرق ماهويّ بين العلوم الأمثلية والعلوم الواقعية، لا يمكن قط تجاوزه. فالأولى قبلية والثانية أمبيرية. وفي حين تعرض الأولى كليّات تعود إلى قوانين أمثلية تتأسس بيقين بديهي في أفاهيم عامة حقا، تقيم الثانية الكليّات المحكومة بقوانين تعود إلى فلك الوقائع، وذلك بأرجحية رئيانية صلبة. ومصداق الأفاهيم العامة في الحالة الأولى هو مصداق يضم فروقا نوعية نهائية، أما المصداق في الثانية فيضم فرادات فردية متعينة زمنيا؛ فالموضّعات الأخيرة هي إذًا من جهة، أنواع أمثلية، ومن جهة أخرى، وقائع أمبيرية. ومن الواضح أن ذلك يفترض فروقا وجودية قائمة بين القانون الطبيعي والقانون الأمثلي، بين القضايا العامة المتعلقة بوقائع (التي قد تتنكر بقضايا عامة: كل الغربان سوداء ـ الغراب أسود) وقضايا عامة حقا (كما هي القضايا العامة للرياضة المحض)، وبين أفهوم أمبيري وآخر أمثلي الخ. . إن درْك هذه الفروق دركا دقيقا يخضع خضوعا تاما للتخلي النهائي عن التعليم الأمبيري للتجريد الذي يشكل عائقا، مهيمنا اليوم، في وجه الفهم المنطقي بأسره؛ ذاك ما سنعالجه بتوسع لاحقا (راجع الكتاب II).

2ـ يطلب الانتباه في كل معرفة وبخاصة في كل علم، إلى الفرق الأساسي بين أنواع ثلاثة من التعالق:

أ) تعالق *المعيشات المعرفية* التي فيها يتحقق علم من العلوم ذاتيا، أي التعالق السيكولجيّ للتصوّرات والأحكام والبداهات والافتراضات والتساؤلات الخ. . التي فيها ينجز البحث أو التي تصير فيها النظرية المكتشفة من زمان مفهومة بعمق، رئيانيا.

ب) تعالق *المطالب المتعرّفة* في العلم والمبحوث عنها نظريا، والتي تشكل بما هي كذلك *ميدان* ذلك العلم. تعالق البحث والتعرّف يفرق بوضوح عن تعالق المبحوث عنه والمتعرَّف.

ج) *التعالق المنطقي*، أي التعالق النوعي للأفكار النظرية التي تشكل وحدة *حقائق* لفن علمي ما وبالأخص لنظرية علمية ما، لبرهان أو قياس ما، أو أيضًا لوحدة *أفاهيم في قضية صادقة*، لحقائق بسيطة في تعالقات حقيقية الخ.

نفرق في حالة الفيزياء، على سبيل المثال، بين تعالق المعيشات النفسية

للفيزيائي والطبيعة الفيزيائية التي يعرفها، ونفرق الاثنين بدورهما عن التعالق الأمثلي للحقائق في نظرية فيزيائية، وإذن عن البصريات النظرية في وحدة الميكانيكا التحليلية الخ. . إن صورة تعليل الاحتمال، التي تحكم تعالق الوقائع ذاك والفروض، تنتمي أيضًا إلى فرع المنطق. والاقتران المنطقي هو الصورة الأمثلية التي تبعا لها يدور السؤال خصيصا على الحقيقة نفسها والقياس نفسه والبرهان نفسه والنظرية نفسها والفن العقلي نفسه ووحده، أيا كان من يفكره. إن وحدة هذه الصورة هي وحدة صلاح تحكمها قوانين. والقوانين التي إليها تخضع بالصلة مع كل تلك الوحدات الشبيهة هي القوانين محض المنطقية التي تمد سلطانها بالتالي على كل علم، أعني بذلك تمد سلطانها بفضل المضمون الدلالي، لا السيكولجيّ والموضوعي بل الأمثلي. قد لا يمكن أن توصف التعالقات المتعينة للافاهيم والقضايا والحقائق التي تشكل الوحدة الأمثلية لعلم متعين، بالمنطقية إلا من حيث تكون *ملحقة* بالمنطق بوصفها حالات مفردة؛ لكنها لا تنتمي هي إياها *إلى* المنطق كأجزاء مقوّمة.

تخص التعالقات المختلفة هذه، بالطبع المنطق وعلم الحساب وكذلك سائر الفنون الأخرى؛ إلا أن مطالب البحث في العلمين الأولين ليست وقائع واقعية كما في الفيزياء بل هي أنواع أمثلية. وفي ما يخص المنطق، فإنه ينجم عن طبيعته النوعية تلك الخاصية المذكورة بصراحة أعلاه: إن التعالقات الأمثلية التي تشكل وحدتها النظرية تخضع بوصفها حالات خاصة إلى القوانين التي يقيمها هو نفسه. والقوانين المنطقية هي معا، أجزاء من تلك التعالقات وقواعد لها، وهي تنتمي إلى *البنية النظرية* وكذلك معا إلى *ميدان* العلم المنطقي.

§ 49 التحكيمة الثالثة

المنطق بوصفه نظرية البداهة

نصوغ تحكيمة ثالثة بالقضايا الآتية[1]: تكمن كل حقيقة في الحكم. لكن، لا نتعرف حكما بوصفه صادقا إلا في حال *بداهته*. ويعني هذا اللفظ، على ما

(1) في حجاجنا في الفصل 111 لعبت هذه التحكيمة بخاصة دورا، راجع: § 19

يقال، سمة نفسية خاصة ومعروفة جيدا من كل واحد تبعا لتجربته الباطنة، وشعورا من طبيعة خاصة يضمن حقيقة الحكم المرتبط به. فإذا كان المنطق هو الصناعة التي عليها أن تجعلنا نتقدم في معرفة الحقيقة فإن القوانين المنطقية ستكون بالطبع القضايا التي تخبرنا عن الظروف الموضوعية التي يخضع لها حضور هذا «الشعور البديهي» أو غيابه. وتضاف إلى هذه القضايا، بشكل طبيعي، إملاءات عملية عليها أن تكون نافعة لنا للقيام بالأحكام التي تشارك بتلك السمة المميزة. ويمكننا أيضًا، على أبعد تقدير، أن نقصد تلك القواعد الفكرية المؤسسة سيْكولُجيا حين نتكلم على قوانين أو معايير منطقية.

يلامس ملّ هذا الفهم حين يعلّم، في سعيه إلى تحديد المنطق بالصلة مع السيْكولُجيا، ما يأتي: «إن خصائص التفكير المتعلق بالمنطق هي خصائص عرضية؛ وتلك التي يميزها من يفكر جيدا بخلاف من يفكر سيئا»[1]. وفي شروحاته اللاحقة ينعت المنطق مرات عدة «بالنظرية» أو «بفلسفة البداهة» (بالمعنى السيْكولُجي)[2]، من دون أن يقصد بذلك مباشرة القضايا محض المنطقية. وبرزت وجهة النظر هذه في المانيا، مصادفة، عند زغفرت. الذي عنده: «لا يمكن لأي منطق إلا أن يعي الظروف التي يتدخل فيها ذلك الشعور الذاتي بالضرورة (في المقطع السابق، «شعور البداهة الباطن») ويعطيها تعبيرها العام»[3]. وتعبر مقاطع كثيرة عند فُنْت عن هذه الوجهة أيضًا. فنحن نقرأ على سبيل المثال، في **منطقه** ما يأتي: «تشتق صفات البداهة والصلاح الكلي المتضمنة في التعالقات المتعينة للتفكير، . . . قوانين التفكير المنطقية من القوانين السيْكولجيّة.» «وتؤسس سمتها المعيارية حصرا على واقعة أن بعض التعالقات السيْكولجيّة للتفكير تمتلك فعلا بداهة وصلاحا كليا. لأنه على هذه القاعدة وحسب إنما يمكننا أن نصل إلى التفكير بعامة مع تطلب أن يلبي شروط البداهة والصلاح الكلي». ـ «وهذه الشروط نفسها التي يجب أن تلبى لتعيين البداهة

(1) J. St. Mill, ***An Examination*** S. 462.

(2) م. ن. ، ص. 473 و 475ـ478.

(3) زغفرت، **المنطق** 1، ط2، ص. 16.

والصلاح الكلي هي ما نصفه بالقوانين الفكرية المنطقية. . .» ويخصص أيضًا بالقول «إن التفكير السيكولجيّ يبقى دائما الصورة الأوسع مصداقا»[1].

في الأدبيات المنطقية لنهاية القرن المنصرم يكتسب المنطق، بما هو سيْكولُجيا البداهة ذات الاتجاه العملي، حدة وطولا لا مرية فيهما. ويستحق منطق هُفْلر ومَيْنُنْغ هنا تنويها خاصا لأننا يمكن أن نحسبه بمثابة المحاولة الأولى المدفوعة حقا إلى النهاية لتثبيت وجهة نظر سيْكولُجيا البداهة في المنطق بأسره مع كل النتائج الممكنة. بحسب هُفْلر، المهمة الأساسية للمنطق هي البحث عن «القوانين (السيْكولجيّة بدءًا) التي وفقها يخضع إنتاج البداهة لصفات متعينة في تصوّراتنا وأحكامنا»[2]. «على المنطق أن يطلّع، من بين جميع ظاهرات *التفكير* التي تظهر حقا أو التي يمكن أن نتصوّرها ممكنة، صنوف الأفكار («صورها») التي إليها تنتمي البداهة مباشرة أو التي تشكل الشروط الضرورية لانتاج البداهة»[3]. ستظهر التوسيعات اللاحقة أن ذلك يُفهم فهما سيْكولجيّا بالضبط. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن منهج المنطق من حيث يتعلق بالتأسيس النظري لمذهب التفكير الصحيح يشير إليه هُفْلر بوصفه المنهج نفسه الذي تستخدمه السيْكولُجيا بصدد الفيْنُمانات النفسية جميعا؛ وعليه أن يصف بخاصة *ظاهرات* التفكير الصحيح، وأن يحيلها من ثم قدر الإمكان إلى قوانين بسيطة، أي أن يشرح الأكثر تعقيدا انطلاقا من الأبسط (م. ن. ص. 18) وبالتالي فإن المهمة الملقاة على عاتق مذهب القياس المنطقي هي «إثبات القوانين التي تنص على: من أي سمات من المقدمات يمكن لحكم متعين أن يستمد ببداهة» الخ. .

---

(1) فُنْت، *المنطق*، 1، ط2، ص. 91. يجمع فُنْت بثبات في هذا المؤلف البداهة والصلاح الكلي ويميز، في ما يخص هذا الأخير، الصلاح الكلي الذاتي الذي سيكون مجرد نتيجة للبداهة من الصلاح الكلي الموضوعي الذي يؤدي إلى المصادرة على معقولية التجربة. لكن، حيث إن تبريرا وملءا مطابقا يتأسسان بدورهما على البداهة، يظهر أنه من الممكن أن ندخل الصلاح الكلي في النقاشات المبدئية لنقاط الانطلاق.

(2) **المنطق** ألّفه هُفْلر (HÖFLER) بالتعاون مع مَيْنُنْغ (MEINONG)، فيينا، 1890، أعلى ص. 16.

(3) م. ن.، ص. 17.

§ 50 تحويل القضايا المنطقية إلى صيغ معادلة لِقضايا الشروط الأمثلية للبداهة الحكمية

القضايا الحاصلة ليست سيْكولجيّة

لننتقل الآن إلى النقد. قد نكون بعيدين جدا عن التسليم بالقضية المسلم بها اليوم عامة باعتبارها ابتذالا، إنما التي بها حاجة كبرى لكي توضح، القضية التي يبدأ بها الحجاج: كل حقيقة تكمن في الحكم؛ إلا أننا لن نضع بالطبع موضع الشك أن معرفة الحقيقة ودعمها قانونيا يفترضان أن يكون لدينا رئيان بها. كذلك لن نضع موضع الشك أيضًا: أن الصناعة المنطقية لا يبحث عنها ضمن أي شروط سيْكولجيّة نستضيء ببداهتها في الحكم. ونتقدم خطوة أخرى بعد لنقترب من التصوّر المعترض عليه. وعلى الرغم من أننا نقصد بالمناسبة إثبات التفريق القائم بين القضايا محض المنطقية والقضايا المتدولجية، فإننا نقر صراحة أن الأولى منها على صلة ما مع المعطى السيكولجيّ للبداهة وأنها بمعنى من المعاني تعطي الشروط السيكولجيّة لهذا المعطى.

لكن، ننظر بالطبع إلى هذه العلاقة بوصفها محض أمثلية وغير مباشرة. وننكر أن تكون القضايا محض المنطقية نفسها تنص على أي شيء حول البداهة وحول شروطها. ونعتقد ان بالإمكان أن نظهر أنه لا يمكنها أن تكتسب هذه الصلة بالمعيشات البديهية إلا عن طريق التطبيق، وعن طريق التحويل، أي مثلما يمكن لكل قانون «يتأسس فقط على أفاهيم» أن ينقل إلى ميدان التصوّر العام لحالات مفردة أمبيرية لتلك الأفاهيم. لكن القضايا البديهية الناجمة عنها تحتفظ، من قبل كما من بعد، بسمتها القبلية، ولا تكون شروط البداهة التي تنص عليها عندها قط شروطا سيْكولجيّة، وإذًا واقعية. وتتحول القضايا محض الأفهومية بالأحرى، في مثل هذه الحالة كما في أي حالة أخرى مشابهة، إلى نصوص على اللاتلاؤمات أو الإمكانات *الأمثلية*.

وسيلقي تفكر بسيط الضوء على ذلك. يمكن انطلاقا من أي قانون محض منطقي، وبوساطة تحويل ممكن قبليًا (بديهي)، أن نحصل على بعض القضايا البديهية، أو إن شئنا على بعض شروط البداهة. إن مبدأ التناقض المركب والثالث المرفوع يعادل بالتأكيد القضية الآتية: تُمكن البداهة مع واحد، وواحد فقط من

طرفي زوج من الأحكام المتناقضة(1). بدوره يساوي الضرب بربرا(*) بلا شك القضية الآتية: إن بداهة الحقيقة الضرورية لقضية صورتها: كل أ، ج (أو للتعبير بدقة أكبر: بداهة حقيقتها بما هي محصلة ضرورية)، يمكن أن تظهر لنا في قياس مقدماته الصورة التالية: كل أ ب و كل ب ج. والأمر على النحو نفسه لكل قضية محض منطقية. الأمر الذي يُفهم تماما بما أن ثمة بالتأكيد مساواة عامة بين القضايا: أ صادق، ومن الممكن لأي كان أن يحكم ببداهة أن أ قائم. وبالطبع، إن القضايا، التي ينتمي إلى معناها أن تخبر، من جهة، بما يكمن في أفهوم الحقيقة بموجب قاعدة، ومن جهة أخرى بأن صدقية قضايا من أنواع قضوية معينة تشرط صدقية قضايا من صور قضوية متضايفة، [إن تلك القضايا] قابلة لتحويلات معادلة فيها يتعلق الظهور الممكن للبداهة بالصور القضوية للأحكام.

والحال، إن رئيان ذلك التعالق يعطينا في الوقت نفسه وسيلة لدحض محاولة اختزال المنطق المحض إلى سيْكولُجيا للبداهة. فالقضية: «أ صادق» لا تنص في ذاتها على الأقل الأمر نفسه الذي ينص عليه معادلها: «من الممكن لأي كان أن يحكم أن أ قائم». فالأولى لا تتكلم على أفعول حكمي لشخص ما، ولا على أفعول بعامة أيا كان. والأمر هو نفسه هنا بالضبط فيما يتعلق بالقضايا محض الرياضية. إن القول إن أ + ب = ب + أ يعني أن القيمة الرقمية لجمع عددين هي

(1) لو كانت نظرية البداهة تتطلب حقا التفسير الذي اقترحه هُفْلر (م. ن. ص. 133) لكانت حوكمت سلفا بنقدنا السابق للتجاهلات الأمبيرية للمبادىء المنطقية (أنظر أعلاه). إن قضية هُفْلر: «لا يتلاءم الحكم الموجب مع الحكم السالب على الموضوع نفسه» هي كاذبة في ذاتها لو نظرنا إليها عن كثب وبالأحرى لو أمكننا أن نحسبها بمثابة معنى للمبدأ المنطقي. إن سوء فهم قد تسلل في تعريفه للمتضايفين: مبدأ ونتيجة، تعريفا لو كان صحيحا لجعل من كل قوانين الاستدلال قضايا كاذبة. وهو يصاغ كما يأتي: «إن حكم ف هو نتيجة مبدأ ج حين عدّ ج صادقا لا يتلاءم مع الواقع المتصوّر لعدّ ف كاذبا» (م. ن. ص 136). نلاحظ أن هُفْلر يشرح اللاتلاؤم ببداهة اللاتواجد (ص. 129) ويخلط بوضوح «اللاتواجد» الأمثلي للقضايا المعنية (أو بكلام أوضح يخلط عدم - كونها - صالحة- معا) مع اللاتواجد الواقعي للأفعال المتناسبة: يخلط عدَّها-صادقة، مع تصوّرها.

(*) أي الضرب الأول من الشكل الأول ومثاله: كل أ ب، وكل ب ج إذن كل أ ج.

مستقلة عن وضعهما في الاقتران. لكنه لا يقول شيئا عن أفاعيل الترقيم والجمع التي يجريها بعضهم. إن أفاعيل من هذا النوع لا تدخل في المجال إلا بفعل تحويل بديهي ومعادل. وصحيح أنه لا يعطى عينيّا أي عدد من دوم ترقيم (وهذا يقيني قبليًّا) ولا يعطى أي حاصل جمع من دون أفعول الجمع.

إلا أنه، حتى حين نتخلى عن الصور الأصلية للقضايا محض المنطقية ونحولها إلى قضايا بديهية معادلة تعود إليها، لن يحصل من ذلك أي شيء يمكن للسيْكولُجيا أن تطالب بملكيته. فالإمكان السيكولجيّ هو إذًا حالة إمكان واقعي. في حين أن إمكانات البداهة تلك هي أمثلية. وما هو ممتنع سيْكولُجيّا يمكنه أن يكون أمثليا. ويمكن لحل «المشكلة» المعممة «لـ 3 أجسام»، ولنقل «مشكلة ن جسم» أن تتجاوز كل إمكان معرفة بشرية. لكن لهذه المشكلة حلا ومن ثم بداهة ممكنة متعلقة بها. ثمة أعداد عشرية مع مليارات الأعشار، وثمة حقائق تعود إليها. لكن لا يمكن لأحد أن يتصوّر واقعيا مثل تلك الأعداد ولا أن يقوم واقعيا بعمليات الجمع والضرب العائدة إليها. والبداهة في هذه الحالة ممتنعة سيْكولُجيّا وهي مع ذلك ممكنة أمثليا في القول، وهي بلا شك معيش نفسي ممكن.

إن تحويل الأفهوم حقيقة إلى الأفهوم إمكان، حكم بديهي له مثيل في العلاقة بين أفاهيم الوجود الفردي وإمكان إدراكه. وتعادل هذه الأفاهيم لا شك فيه شرط أن نفهم بالإدراك الإدراك المطابق. وعلينا من ثم أن نسلم *بإمكان* إدراك يدرك بحدسان *واحد* العالم بأسره، ولاتناهي الأجسام الذي لا يستنفد. وبالطبع ليس الإمكان الأمثلي هذا، إمكانا واقعيا يمكن أن يسلم به ذات أمبيري ما، خاصة وإن ذلك الحدسان سيكون متَّصلا لامتناهيا من الحدسان: وسيكون أمثولا بالمعنى الكنطي إذا ما تصوّرناه بوصفه وحدة ناجزة.

حين نشدد على أمثلية الإمكانات التي قد تستخرج من القوانين المنطقية بالنظر إلى بداهة الحكم، والتي تبدو لنا، في بداهات ضرورية، بوصفها صالحة قبليًّا بوضوح، لا يكون لدينا قط النية في أن ننكر *منفعتها السيْكولجيّة*. وحين نستخلص من القانون القائل إن قضية واحدة من قضيتين متناقضتين صادقة والأخرى كاذبة، الحقيقة القائلة إن واحدا من زوج حكمين متناقضين ممكنين وواحدا فقط يمكن أن يتصف بالبداهة ـ وهذا الاستخلاص مشروع بداهة إذا

عرّفنا البداهة بوصفها المعيش الذي فيه يعي كل من يحكم صواب حكمه، أي ملاءمته للحقيقة ـ فإن القضية الجديدة المستخلصة تعبر عن حقيقة بصدد تلاؤم بعض *المعيشات النفسية* أو لا تلاؤمها. والحال، إنه على هذا النحو أيضًا إنما تخبرنا كل قضية محض رياضية عن الأحداث الممكنة أو الممتنعة في ميدان النفسيّ. ويمتنع أي عدّ وأي حساب أمبيري وأي أفعول نفسي للتحويل الجبري أو البناء الهندسي، بالتناقض مع القوانين الأمثلية للرياضة. وعلى هذا النحو إنما يجب أن تكون تلك القوانين قد صارت صالحة للاستعمال سيْكولجيّا. ويمكننا دائما أن نستخرج إمكانات أو امتناعات قبلية تتعلق ببعض الأنواع من أفاعيل نفسية، من أفاعيل العدّ والإقران الجمعي والضربي الخ. ، إلا أن القوانين هذه لن تكون بسبب ذلك قضايا سيْكولجيّة هي الأخرى. إن مطلب السيْكولُجيا، بما هي علم طبيعي للمعيشات النفسية، هو أن تبحث عن الطريقة التي عليها *تتشارط* هذه المعيشات *الطبيعية*. فإلى ميدانها إذن تنتمي بخاصة العلاقات الأمبيرية الواقعية للأنشطة الرياضية والمنطقية. في حين أن *علاقاتها الأمثلية وقوانينها* تشكل ميدانا خاصا. ويتقوم هذا الأخير من قضايا محض عامة، مؤلفة من «أفاهيم» ليست أفاهيم لأصناف أفاعيل نفسية، بل أفاهيم أمثلية (أفاهيم ماهويّة) تجد أساسها العيني في مثل تلك الأفاعيل أو في متضايفاتها الموضوعية. إن العدد 3، والحقيقة التي أعطاها فيثاغورس اسمه الخ. ، ليسا، كما شرحنا أعلاه، بحقائق أمبيرية ولا بأصناف من فرادات أمبيرية، بل هما موضوعان أمثليان ندركها أمثليا في الأفاعيل المتضايفة للعدّ والحكم البديهي الخ. .

فمهمة السيْكولُجيا هي إذًا، وفي ما يخص البداهة، أن تبحث فقط عن الشروط *الطبيعية* للمعيشات الواردة تحت العنوان هذا، وبالتالي أن تدرس التعالقات الواقعية التي فيها تظهر البداهة وتندثر وفقا لشهادة تجربتنا. إن تلك الشروط الطبيعية هي: تركيز الانتباه وحيوية الذهن والتمرّس، الخ. . ولا يؤدي البحث عنها إلى معارف ذات مضمون دقيق ولا إلى تعميمات بديهية تتمتع بالسمة الحقيقية للقوانين بل إلى تعميمات أمبيرية غامضة. في حين أن بداهة الحكم لا تخضع فقط لشروط سيْكولجيّة من هذا القبيل، يمكن أن نصفها أيضًا لأنها برانية وأمبيرية من حيث إنها لا تتأسس ببساطة على الصورة النوعية للحكم ولا على

مادته بل على سياقه الأمبيري في الحياة النفسية؛ وهي تخضع بالأحرى أيضًا لشروط *أمثلية*. كل حقيقة هي وحدة أمثلية، من حيث الإمكان، بتنوعية لا تتناهى ولا تُحد من الأخبار الصحيحة عن الصورة نفسها والمادة نفسها. وكل حكم راهن يملأ، بأنتمائه إلى تلك التنوعية الأمثولية، الشروط الأمثلية لإمكان بداهته، سواء بصورته وحدها أم بمادته. فالقضايا محض المنطقية هي إذًا حقائق تتأسس فقط على أفهوم الحقيقة وعلى الأفاهيم المنتسبة إليها ماهويّا. وستعبر حينها، في حال تطبيقها على الأفاعيل الحكمية الممكنة، وبفضل صورة الحكم وحدها، عن الشروط الأمثلية لإمكان البداهة أو لامتناعها. من هذين الضربين من شروط البداهة، يقع أحدهما إذ يتعلق بالقوام الخاص لأنواع كائنات نفسية، في إطار كل سيْكولُجيا لأن الاستقراء السيكولجيّ لا يذهب إلى أبعد من التجربة؛ في حين يصلح الآخر بعامة، إذ يتعلق بقوانين أمثلية، لكل وعي ممكن.

§ 51 النقاط الفارقة في ذلك النزاع

في النهاية يتعلق الإيضاح الأخير لذلك النزاع، أيضًا وبداية، بالمعرفة الصحيحة للفرق النظري-المعرفي الأكثر أساسية، أعني الفرق بين *الواقعي والأمثلي*، أو أيضًا للمعرفة الصحيحة لكل الفروق التي ينتشر فيها ذاك الفرق. وتدور المسألة هنا على الفروق التي شددنا عليها مرات عدة بين الحقائق والقوانين والعلوم، الطبيعية أم الأمثلية، بين الكليّات والفرديات الواقعية والأمثلية (الفردية والنوعية) الخ. وقد يعرف الجميع، بطريقة ما تلك الفروق وإن أمبيريا على غرار تطرف هيوم الذي يقيم أيضًا بين «العلاقات بين الأفكار» و«الوقائع» التمييز الأساسي الذي كان المثالي الكبير ليْبنِتس قد علّمه قبله تحت عنوان *الحقائق العقلية والحقائق الواقعية*. لكن إقامة تمييز نظري-معرفي هام لا يعني بعد أننا قد فهمنا على نحو ملائم ماهيته النظرية-المعرفية. ومن الضروري التوصل إلى الفهم الواضح لما هو أمثلي بذاته، وبعلاقته بالواقعي، وكيف يتصل الأمثلي بالواقعي، وكيف يمكن أن يسكنه ويصل بذلك إلى المعرفة. إن السؤال الأساسي هو ـ لكي نستعمل التعبير الحديث ـ ما إذا كانت الموضوعات الفكرية الأمثلية حقا مجرد إشارات إلى صيغ مختصرة «للاقتصاد الفكري»، صيغ تنحل

ببساطة، ما إن تحال إلى محتواها الخاص، إلى معيشات مفردة فردية، وإلى مجرد تصوّرات وأحكام على وقائع فردية؛ أو ما إذا كانت المثالية على حق في القول إن هذه النظرية الأمبيرية يمكن أن يُخبر بها في تعميم مبهم لكن لا يمكن أن تفكر حتى النهاية، وأن كل خبر، ومثالا أيضًا، كل خبر تابع لتلك النظرية نفسها، يزعم أن له معنى *وصلاحا* وأن كل محاولة لاختزال تلك الوحدات الأمثلية إلى فرادات واقعية، يدخل في ضروب من الخلف لا مرد لها؛ وأن تشتيت الأفهوم في مصداق ما من الفرادات، في غياب أي أفهوم يضفي على ذلك المصداق وحدة في الفكر، أمر غير قابل للفهم الخ.

من جهة أخرى يشترط التقسيم الذي أجريناه بين «نظرية البداهة» الواقعية وتلك الأمثلية، أفاهيم صحيحة *للبداهة والحقيقة*. في الأدبيات السيْكولجيّة، للعقد الأخير نسمع كلاما على البداهة كما لو أنها شعور عرضي يمثل مع بعض الأحكام في حين يفتقد من غيرها، وبتعبير أفضل: بحيث يظهر لعموم الناس ـ وبتعبير أدق عند كل إنسان سوي موجود في شروط سوية للحكم ـ مقترنا ببعض الأحكام وليس بأخرى. كل فرد سوي يشعر في بعض الظروف السوية، ببداهة العبارة: 2+1 = 1+2 مثلما يشعر بالألم حين يحترق. ونود بالتأكيد أن نسأل علامَ تتأسس مرجعية هذا الشعور الخاص، وكيف نتصرف معه لضمان صدق الحكم و«لختمه بختم الحقيقة» و«لإظهار» حقيقته أيا كان شكل القول الذي نود استخدامه. ونود أيضًا أن نسأل ما الذي تعنيه بالضبط التعابير الغامضة للوضع السوي والظروف السوية، وأن نشير بخاصة إلى أنه حتى اللجوء نفسه إلى ما هو سوي لا يمكن له أن يطابق مصداق الأحكام البديهية مع مصداق الأحكام المتلائمة مع الحقيقة. ولا يمكن لأحد في النهاية أن ينكر أن البداهة، حتى عند من يحكم سويا وفي ظروف سوية، مفتقدة في الغالبية العظمى من الأحكام الصحيحة الممكنة. ولن ندعي مع ذلك أننا نفهم أفهوم السوية المعنية بحيث لا يمكن لأي إنسان واقعي ممكن، وتبعا لظروف طبيعية متناهية، أن يوصف بالسوي.

ومثلما تجهل الأمبيرية بعامة العلاقة القائمة في التفكير بين الأمثلي والواقعي كذلك تجهل أيضًا العلاقة بين الحقيقة والبداهة. ليست البداهة شعورا ملحقا

ينضاف عرضيا، أو بموجب قانون للطبيعة، إلى بعض الأحكام. وليست هي قط سمة نفسية تنطبق ببساطة على أي حكم من صنف معين (أي على الأحكام المسماة «صادقة») بحيث يبقى المحتوى الفيميائي للحكم المعني، منظورا إليه بوصفه باقيا هو هو نفسه سواء اتسم بتلك السمة أم لا؛ ولا يدور الأمر على أي شيء مماثل لما اعتدنا أن نتصوّره مع تعالق المحتويات الحسية والمشاعر المتعلقة بها: الأحاسيس نفسها عند شخصين تثير فيهما مشاعر مختلفة. وعلى العكس ليست البداهة سوى «معيش» الحقيقة. الحقيقة معيشة، ولا معنى لذلك بالطبع سوى ذلك المعنى الذي نفهمه من أن أمثليا بعامة يمكن أن يكون معيشا في أفعول واقعي. بتعابير أخرى: *الحقيقة أمثول تكون حالة مفردة منه معيشا راهنا في حكم بديهي*. والحال، إن الحكم البديهي هو وعي بمعطى أصلي. وعلاقته بالحكم غير البديهي مشابهة لعلاقته بأي موقع تصوّري لموضوع بالنسبة إلى إدراكه المطابق، وما هو مدرك بتطابق ليس مجرد مرئي-إليه ما، بل على العكس هو معطى مثلما هو مرئي-إليه، في الأفعول بصورة أصلية أيضًا، أي إنه يدرك بكامله وبوصفه ماثلا هو اياه. وعلى النحو عينه، إن ما يحكم به في البداهة لا يحكم به وحسب (يرى إليه بحسب الضرب الحكمي الإخباري والزعمي) بل يعطى في معيش الحكم بوصفه حاضرا هو اياه ـ حاضرا للحس حيث يمكن لمطلوب ما أن يكون «حاضرا» مع هذا الفهم المعنوي أو ذاك وحسب الصنف الذي ينتمي إليه بوصفه جزئيا أو عاما، أمبيريا أو أمثليا، الخ. ويؤدي التماثل الذي يربط كل المعيشات المعطاة أصليا، عندها، إلى تعابير مماثلة: نسمي بداهة، رؤية للحقيقة وحدسا لها ودركا لمطلوب معطى هو اياه («صادقا») أو بالتباسٍ مفهوم كذلك. وكما لا يتطابق، في ميدان الإدراك، انعدام-الرؤية واللاكون، كذلك فإنّ الافتقار إلى البداهة ليس له نفس دلالة اللاحقيقة. *إن معيش التوافق* بين الرأي والحاضر هو اياه الذي يُرى-إليه، بين *المعنى الراهن للمخبر به والمطلوب* المعطى هو اياه، هو البداهة؛ و *أمثول* هذا التوافق هو الحقيقة. والحال، إن أمثلية الحقيقة هي التي تصنع موضوعيتها. فليس من العرضي أن تتوافق قضية مفكَّرة هنا والآن مع مطلوب معطى. هذه العلاقة تخص، على العكس، الدلالة المتماهية للقضية والمطلوب المتماهي. ولا يتوزع «الصلاح» أو «الموضّعية» (أو تبعا للحالة،

«اللاصلاح» و«اللاموضعية») بالتساوي على الخبر بما هو ذلك المعيش الزمني بل على الخبر نوعيا، على الخبر (المحض والمتماهي) $2\times2 = 4$ وأخبار أخرى من هذا القبيل.

ويسمح هذا الفهم وحده بتعيين أن اطلاق حكم ح (أي حكم بمضمون ح، بمضمون دلالي ح) بوصفه حكما بديهيا هو الأمر نفسه في رؤية أن ثمة حقيقية ح ببداهة. وبالتالي يكون لدينا أيضًا الرئيان بأنه لا يمكن لرئيان أحد أن يدخل في تنازع مع رئياننا ـ بقدر ما تدور المسألة حقا من جهة ومن أخرى على رئيان ـ. لأن ذلك يعني فقط أن ما هو معيش كصادق هو أيضًا صادق بإطلاق، ولا يمكن أن يكون كاذبا، والحال، إن ذلك هو حاصل التعالق الماهويّ العام بين معيش الحقيقة والحقيقة. ويلغي فهمنا وحده ذلك الشك الذي لا يمكن أن يفلت منه فهم البداهة بوصفها شعورا عفويا ملحقا والذي يعادل بوضوح الريبية كاملة: الشك القائم بالضبط على التساؤل حين يكون لدينا رئيان بأن ح قائم، عما إذا كان لا يمكن لآخر أن يكون لديه رئيان بأن ح[1] غير متلائم بداهة مع ح، وبصورة عامة، عما إذا كان يمكن لرئيان ما ان يتصادم من دون حل مع رئيان آخر الخ. وبذلك نفهم من جديد لماذا لا يمكن «الشعور» البداهة أن يكون له أي شرط آخر *ماهويّ* مسبق سوى حقيقة مضمون الحكم العائد إليه. لأنه مثلما أنه من الواضح تلقاء أنه حيث لا يوجد شيء ليس ثمة أيضًا ما نرى إليه، كذلك من السهل أيضًا أن نفهم أنه حيث لا توجد حقيقة لا يمكن أن يكون ثمة رئيان لشيء بوصفه صادقا، وبتعبير آخر لا بداهة (راجع الكتاب II، المبحث 6، الفصل 5).

الفصل التاسع
مبدأ الاقتصاد الفكري والمنطق

§ 52 مدخل

بالقرب من السيْكولجيّة التي شغلنا دحضها حتى الآن، ثمة صورة أخرى للتعليل الأمبيري للمنطق ونظرية المعرفة، اكتسبت في السنوات الأخيرة اتساعا هائلا أعني: التعليل *البيولوجي* لتلك الفنون بوساطة مبدأ الجهد الأقل كما يسميه أفينَريُسْ، أو مبدأ الاقتصاد الفكري كما يسميه ماخ(*). وتظهر **سيْكولُجيا** كُرنْليُس بشكل فاضح أن هذا التيار الجديد ينتهي بدوره ليصب في السيْكولجيّة. فالمبدأ المعني يقدم إلينا في ذلك الكتاب بصراحة بوصفه «القانون الأساسي للفاهمة» وفي الوقت نفسه بوصفه «قانونا سيْكولُجيّا كليا وأساسيا»[1]، وعلى السيْكولُجيا (وبخاصة سيْكولُجيا مسارات المعرفة) المبنية على هذا القانون الأساسي أن تشكل في الوقت نفسه أساس الفلسفة بعامة.[2]

وأجدني ميالا إلى أن أرى في نظريات الاقتصاد الفكري تلك أفكارا جد مشروعة وجد مثمرة شرط أن نحصر تطبيقها بشكل ملائم؛ لكن، لو فسرت على نحو أنها ستُتبنى كليّا، ستجر إلى دمار المنطق بأسره ودمار كل نظرية للمعرفة حقة من جهة، والسيْكولُجيا من جهة أخرى[3].

(*) AVENARIUS و MACH

(1) H. CORNELIUS, ***Psychologie*** 8. 82 u. 86

(2) م. ن.ن ص. 3-9 («منهج السيكولوجيا وموقفها»)

(3) والنقد الذي أرفضه في هذا الفصل وأعارض به نزعة أساسية في فلسفة أفينرْيُس تتلاءم

وسنشرح بداية سمة مبدأ أفينَرْيُسْ-ماخ من حيث هو مبدأ تكيف غائي؛ وسنعين لاحقا ما يحتويه من صلاح ومن أهداف مشروعة لمباحث الأنتربولجيا النفسية والعلمياء العملية، وسنثبت أخيرا عجزه عن الإسهام بأي شكل سواء في تعليل السيْكولُجيا أم خصوصا في تعليل المنطق المحض ونظرية المعرفة.

§ 53 السمة الغائية لمبدأ ماخ ـ أفينَرْيُسْ والدلالة العلمية للاقتصاد الفكري[1]

للمبدأ هذا، على أي نحو صغناه، سمة مبدأ تطوري أو تكيفي، فهو يختص بالعلم مفهوما بوصفه تكييف الأفكار مع مختلف ميادين الظاهرات، تكييفا متوافقا مع غاية العلم قدر الإمكان (باقتصاد، وبأقل جهد).

يصوغ أفينَرْيُسْ في تصدير رسالته التأهيلية[2] هذا المبدأ بالألفاظ الآتية: «إن التغير الذي تحدثه النفس في تصوّراتها عند تدخل انطباعات جديدة هو أضعف ما يمكن» لكن سرعان ما نقرأ ما يأتي: «لكن حيث إن النفس تخضع لظروف الوجود العضوي والغائية التي يقتضيها، فإن المبدأ المزعوم يصبح *مبدأ تطوّر*: لا تبذل النفس من أجل إبصار المعطى جهدا أكثر مما هو ضروري، وفي حالة إبصارات عدة ممكنة تفضل ذاك الذي يعطي مردودا مساويا بأقل مجهود ومردودا أكبر بمجهود متساو؛ وإذا كانت الظروف ملائمة ستفضل النفس أيضًا جهدا آنيا أقل إنما جهد يتصل به مردود أقل أو حسب الحالات ذا ديمومة أقل، وجهدا أكبر بشكل موقت يمكن أن ننتظر منه مردودا أكبر أيضًا أو أدوم».

ويدفع أفينَرْيُسْ غاليا ثمن درجة التجريد الأرفع الذي يحصل عليه بإدخال أفهوم

تماما مع عظيم التقدير الذي أكنه لهذا الفيلسوف المرتقي باكرا إلى العلم وكذلك لجدية أعماله العلمية.

(1) قد يكون من المسموح لي، بالنظر إلى أن تعبير ماخ «الاقتصاد الفكري» قد صار مقبولا بعامة، أن أشير بالتعبير ذاك ـ على الأقل في الصفحات اللاحقة ـ إلى مجمل المباحث العلمية التي تدور على الإقتصاد الفكري.

(2) R. AVENARIUS, ***Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prologomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.*** Leipzig 1876. S. III f.

الإبصار، بالنظر إلى اتساع مصداقه وفقر مفهومه. ويضع ماخ بحق في رأس استدلاله ما كان يظهر عند أفينَرْيُسْ بوصفه حصيلة استنتاجات معقدة ومشكوك فيها بمجملها؛ بمعنى أن العلم ينتج توجها أكمل ما يمكن في ميادينه التجربية الخاصة به، وتكييفا لتلك الميادين بأكثر اقتصاد ممكن بأفكارنا. وهو يفضل من جهة أخرى (وبحق من جديد) الا يتكلم هنا على مبدأ بل فقط على «طبيعة اقتصادية» للبحث العلمي، وعلى «خدمات يمكن أن تؤديها لنا من وجهة نظر الاقتصاد الفكري» الأفاهيم والمعادلات والنظريات والمناهج الخ.

لا يدور الأمر هنا إذن على مبدأ بمعنى النظرية العقلية، ولا على قانون دقيق يكون قادرا على أن يعمل كأساس لشرح عقلي (كما تفعل القوانين محض الرياضية أو الرياضية-الفيزيائية) بل على وجهة من *الوجهات الغائية* الثمينة ذات الفائدة الكبرى في العلوم البيولوجية بعامة والتي تستطيع كلها من دون استثناء أن تندمج في الفكرة التطورية العامة.

وبالفعل تتضح هنا الصلة بحفظ الذات والنوع. فالأفعال الغريزية تتعين بتصوّرات وأحكام. فإذا لم تكن هذه الأخيرة متكيفة مع مجرى الأحداث، وإذا لم يكن بإمكان التجربة الماضية أن تكون نافعة وإذا لم يكن بالإمكان التنبؤ بما هو جديد ولا بالوسائل والغايات المتعالقة بطريقة مطابقة ـ كل ذلك محسوبا على الأقل بصورة تقريبية في الفلك الذي يعيش فيه الأفراد المعنيين وبالأخذ بالحسبان الظروف الملائمة أو غير الملائمة التي يمكن أن تفعل لصالحهم أو ضدهم ـ فإن كل حفظ سيكون ممتنعا عندها. وكائن من نوع شبيه بنوع الإنسان، يعيش مجرد مضامين إحساس ولا يقوم بأي تداع ولا يكتسب أي عادة تصوّرية، كائن بالتالي ليس لديه ملكة تفسير المضامين الموضّعية، وإدراك الأشياء والأحداث الخارجية، وتوقعها بالتعود أو استحضارها من جديد للتذكر، ولا يكون في كل الأفاعيل الأمبيرية متأكدا من نجاح متوسط ـ كيف يمكن لمثل هذا الكائن أن يبقى؟ لقد سبق لهيوم في هذا الخصوص أن تكلم على «نوع من التناغم المسبق بين مجرى الطبيعة وتعاقب أفكارنا»[1]، وتوصينا التطورية الحديثة بمتابعة الأبحاث في هذه

---

(1) هيوم، *مبحث في الفاهمة البشرية*، ترجمة موسى وهبه، بيروت، دار الفارابي، 2008 ، فصل V قسم ثان، ص. 85، و (Essays, ed. Green a. Grosse, Vol. II, p. 46.)

الوجهة واكتشاف بنى الذهن الغائية المتصلة به واحدة فواحدة. وتلك بالتأكيد وجهة لا تقل غزارة بالنسبة للبيولوجيا النفسية عما هي عليه من زمان للبيولوجيا الفيزيائية.

وبالطبع ليس فلك التفكير العشوائي هو ما يتخذ مكانا وحده في هذا التصوّر بل أيضًا فلك التفكير المنطقي والعلمي. الفاهمة هي امتياز الإنسان. والإنسان ليس فقط وبعامة كائنا يتوجه تبعا لوضعه الخارجي، حين يدرك ويجرب: بل يفكر أيضًا ويتخطى بفضل الأفهوم الحدود الضيقة للحدسي. ويلج بالمعرفة الأفهومية وصولا إلى القوانين السببية الصارمة التي تسمح له، بمصداق أكبر وأمان أكبر بما لا يقاس مما كان سيمكنه من دون ذلك، بالتنبؤ بمجرى الظاهرات المقبلة، وبإعادة بناء مجرى الظاهرات الماضية، وبحساب أنماط التصرف الممكنة للأشياء التي تحيطه مسبقا، وبإخضاعها عمليا. يقول كومت(*) ببلاغة: «*علم إذًا تنبؤ، تنبؤ إذًا فعل*». وأيا كان عظم الضريبة، التي يفرضها البحث الحصري والمتصل عن المعرفة، على الباحث المنعزل فإن الثمار وكنوز العلم أكبر لفائدة الإنسانية بأسرها.

صحيح أن الحديث لم يدر حتى الآن في ما عرضناه عن *اقتصاد التفكير*. لكن هذه الفكرة تفرض نفسها ما إن نفحص بدقة أكبر ما تقتضيه فكرة التكييف. من المعلوم بوضوح أنه كلما كان قوام الكائن أكثر غائية أي كلما كان أكثر تكيفا مع شروط حياته، كلما كان قادرا على إنجاز العمليات الضرورية أو المساهمة في تقدمه الخاص بمهارة أكبر وجهد أقل. وسيكون ذلك الكائن، أمام مطالب معينة يمكن أن تضر به أو تفيده (منتمية بالإجمال إلى فلك معين ولا تظهر إلا بوتيرة معينة) سيكون إذن جاهزا بسرعة أكبر ليدافع عن نفسه أو ليهاجم، وليقوم بذلك بنجاح، وليبقى لديه فائضا من القوى لمواجهة أخطار جديدة أو لتحقيق مكاسب جديدة نافعة. ويدل الأمر بالطبع هنا على صلات غامضة لا تتكيف ولا يمكن أن نقدرها إلا بالخط العريض، إلا أنه يمكن أن نتكلم عليها، أيا كان الأمر، بدقة كافية وأن تكون دراستها، وعلى الأقل في بعض الميادين، مفيدة في مجملها.

(*) A. COMTE

ويمكن قول الأمر نفسه بالتأكيد عن ميدان عمليات الذهن. فما إن تُتعرف بوصفها مساهمة في الحفظ حتى يمكن النظر إليها من وجهة اقتصادية والتحقق غائيا من المحصلات المتحققة فعلا عند الإنسان. ويمكن أيضًا أن ننطلق، وقبليًا ان صح القول، من بعض حالات الكمال بوصفها حالات موصى بها من وجهة الاقتصاد الفكري وأن نبرهن بالتالي تحققها في الأشكال والطرائق التي وفقها يعمل فكرنا ـ إما بعامة، وإما عند العقول الأكثر تطورا وإما في مناهج البحث العلمي. وعلى أي حال، ينفتح هنا أمامنا فلك من المباحث الواسعة والمثمرة والمفيدة. ذلك أن ميدان النفسي هو بالضبط قسم من ميدان البيولوجيا، مما يعني أنه يشكل حقل أبحاث لا سيْكولجيّة مجردة وحسب تهدف على طريقة الأبحاث الفيزيائية إلى إقامة قوانين أولية، بل أيضًا حقل أبحاث سيْكولجيّة-عينية وغائية تخصيصا. وتقوّم هذه الأخيرة الأنتربولجيّا *النفسية* بوصفها الطرف المقابل الضروري للأنتربولجيّا الفيزيائية؛ وهي تتناول الإنسان في العيش الجماعي للبشرية، واستطرادا في العيش الجماعي الأرضي بمجمله.

§ 54 عرض أقرب لأهداف الاقتصاد الفكري المسوغة وبخاصة في فلك المُتُدولجيا الاستنباطية صلاتها بالصناعة المنطقية

يمكن لوجهة الاقتصاد الفكري أن تعطي نتائج مهمة، في ما لو طبق بخاصة على فلك العلم، وأن تلقي الضوء على الأسس الأنتربولجيّة في مختلف مناهج البحث. ولا يمكن لعدد من المناهج المثمرة جدا والمميزة لأكثر العلوم تطورا أن تفهم بالفعل فهما مرضيا إلا إذا أخذنا بالحسبان خاصية قوامنا النفسي. يقول ماخ ببلاغة في هذا الصدد: «من يشتغل بالرياضة من دون أن يكون على علم بهذا الخصوص عليه غالبًا أن يحس بأنطباع مزعج لأن ورقته وقلمه يتخطيانه هو اياه ذكاء»[1].

---

(1) E. MACH, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1883) S. 460 يستحق المقطع أن نورده بكامله. فهو يتابع كما يأتي: «إن تعليم الرياضة مفهومًا على هذا النحو ليس أكثر =

يجب أن نفكر هنا في ما يأتي: لو فكرنا في مدى محدودية وسائل الإنسان الذهنية، وبالضبط في مدى ضيق الفلك الذي في داخله توجد تعقيدات الأفاهيم المجردة والمفهومة تماما مع ذلك، وفي مدى صعوبة الوصول إلى فهم مثل تلك التعقيدات المتحققة على نمطها المخصوص؛ ولو فكرنا، إلى ذلك، في المحدودية المماثلة لوسائل فهم ملائم لمعنى تعالقات القضايا القليلة التعقيد أيضًا، وكذلك لتحقيق فعلي وبديهي لاستنباطات متوسطة التعقيد؛ ولو فكرنا أخيرا، بالأحرى، في مدى ضيق الفلك الذي يمكن أن يتحرك فيه أصلا البحث النشط المزود برئيان تام يتعلق أينما كان بالأفكار إياها: عندها سنندهش بالاحرى من أن يمكن لنظريات عقلية شاملة ولعلوم قائمة أن تنشأ. وهكذا وعلى سبيل المثال، إنه لمشكلة جدية أن نعلم كيف هي ممكنة الفنون الرياضية أي الفنون التي تتعالق فيها لا الأفكار البسيطة نسبيا بل تراكيب حقيقية من الأفكار وانعقاد بعضها مع بعض بألف طريقة، وكيف تندفع إلى الحركة بحرية سيّدة، وتتوالد عبر الأبحاث في تعقيد متزايد باستمرار.

ذاك أثر الصنعة والمنهج. فهما ينتصران على ضروب النقص في قوامنا الذهني ويسمحان لنا، بصورة غير مباشرة بوساطة مسارات رمزية وبالتخلي عن الحدسية وعن فهم حقيقي وعن البداهة، أن نستنبط منها محصلات أكيدة تماما لأنها مكفولة نهائيا بالتعليل *الكلي* وبغزارة المنهج؛ وجميع الحيل المتصلة بذلك (والتي نفكر فيها حين نتكلم بعامة على المنهج ببليغ المعنى للفظ) لها سمة التدابير بهدف الاقتصاد الفكري. وهي تشتق تاريخيا وفرديا من بعض *المسارات الطبيعية للاقتصاد الفكري* من حيث يجعل التفكير المنطقي العملي الباحث يفهم ببداهة حسنات تلك المسارات ويكملها بطريقة واعية تماما، ويربطها اصطناعيا، ويبني بذلك إواليات تفكير اكثر تعقيدا إنما أيضًا ذات مردود أعلى بما لا يقاس من مردود الإواليات الطبيعية؛ وعلى هذا النحو يخترع الرواد، عن طريق الرئيان آخذين بالحسبان الطبيعة الخاصة لقوامنا الذهني(1)، مناهج يبرهنون مرة نهائية

= فائدة أو يكاد من الاهتمام بالسحر أو بالمربع الصوفي. وتنجم عن ذلك بالضرورة نزعة صوفية، لها، بالمناسبة ثمارها»

(1) هذا لا يعني بالطبع: بمساعدة *السيكولوجيا العلمية*.

تسويغها الكلي. إثر ذلك، يمكن لتلك المناهج أن تطبق، آليا إن صح القول، في كل حالة خاصة معطاة لا رئيانيا، وأن يكون الصواب الموضوعي للمحصلة مؤمنا.

ويستند ذلك التحويل الكبير لمسارات الفكر البديهية إلى مسارات آلية تسمح بطريقة غير مباشرة باكتساب أفلاك شاسعة من العمليات الذهنية غير المتحققة بطريقة مباشرة، يستند إلى الطبيعة السيْكولجيّة للفكر الرمزي-الدلّي. ويلعب هذا الأخير دورا كبيرا، ليس فقط في بناء الآليات العشوائية ـ كما هو شأن قواعد الحساب للعمليات الأربعة الأساسية وكذلك للعمليات الأعلى على الأعداد العشرية حيث نحصل على النتيجة (بمساعدة اللوحات اللوغارثمية ودالات حساب التثليث الخ) من دون أي إسهام للفكر الرئياني ـ بل أيضًا في التعالق الرئياني للبحث والتدليل. ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال الازدواج المعروف لكل الأفاهيم محض الرياضية التي بفضلها تتخذ العلامات الحسابية العامة، وبخاصة في علم الحساب بمعنى التعريف الأصلي، بدءًا بوصفها علامات أفاهيم عددية متناسبة معها، وتعمل *لاحقا* بالأحرى بوصفها محض علامات عملانية، أي بوصفها علامات تتعين دلالتها حصرا بالصور البرانية للعملية؛ وكل علامة من تلك العلامات تصير عندها «شيئا ما» محضا وبسيطا بحيث يمكننا أن نعالج في تلك الصور المتعينة، على الورق بهذه الطريقة أو تلك[1]. إن أفاهيم الإبدال العملانية تلك، التي بتأثير منها تصبح العلامات نوعا من قطع لعب، تلعب دورا حاسما حصرا في مجالات واسعة جدا من الفكر وكذلك في البحث الحسابي. فهي تسهل إلى حد كبير جدا تلك العمليات وتجعلها تنتقل من القمم الحادة للتجريد إلى دروب الحدس السهلة حيث يمكن للمخيلة، تقودها البداهة، أن

---

(1) لو أخذنا بدلا من تلك الأشكال البرانية للعمليات، أشكالها الجوانية إن صح القول ولو فهمنا بعلامات: «مواضيع فكرية ما» لها في ما بينها «بعض» العلاقات، وتقبل «بعض» الإقترانات، على شرط أن تصح عندها، وذلك بالمعنى الصوري المتناسب، قوانين العلاقة والعملية الآتية: أ + ب = ب + أ الخ.، سيكون لدينا عندها سلسلة جديدة من الأفاهيم. وسيدور الأمر مباشرة في النص على تلك السلسلة التي تؤدي إلى التعميم «الصوري» للفنون الأصلية.

تشتغل بحرية في حدود القاعدة وبقليل من الجهد نسبيا؛ ما يشبه قليلا الألعاب الخاضعة لقاعدة.

بالتعالق مع ما سبق علينا أيضًا أن نشير إلى كيف يتحول الفكر بصحيح المعنى، في فنون محض رياضية وبفضل مبدأ الاقتصاد الفكري، إلى فكر عنيي يمثله ويتيح بذلك المجال، ومن دون أن ننتبه بداية إلى أي شيء، لتعميمات صورية لاستدلالات أصلية ولعلوم أصلية كذلك، وكيف تولد بهذه الطريقة، وتقريبا من دون جهد خاص لذهننا، فنون ذات أفق أوسع بلا نهاية. وهكذا ينجم، وبشكل طبيعي عن علم الحساب، الذي هو في الأصل تعليم للأعداد وللأعداد الكمية، علم الحساب الصوري المعمم حيث لا تعود الأعداد والكميات أفاهيم أساسية بل فقط موضوعات عرضية ينطبق الحساب عليها تبعا للحالة. وما إن يتدخل التفكر الواعي تماما حتى يولد المصداق الجديد لحقل تطبيق تعليم التنوعية المحض الذي يتضمن، من حيث الصورة، كل السساتيم الاستنباطية الممكنة والذي يشكل عندها من ثم، سستام صور علم الحساب الصوري مجرد حالة خاصة[1].

إن تحليل الطرز المنهجية والطرز المشابهة، والشرح الملائم تماما لوظائفها، يشكلان الحقل الأجمل ربما، والأقل استثمارا على أي حال، لنظرية للعلم، لكن بخاصة لنظرية بالغة الأهمية والإفادة للمنهج الاستنباطي (الرياضي بأوسع معاني الكلمة). ولا يمكننا الوصول هنا بالطبع إلى حصيلة ما بمجرد تعميمات وبالكلام العمومي على وظيفة إبدال العلامات، بل يلزم، أينما كان، تحليلات متعمقة، ويجب إنجاز ذلك البحث واقعيا لكل منهج من طراز مختلف، وتبيان محصلات ذلك المنهج من وجهة النظر الاقتصادية مع إعطاء شرح دقيق لتلك المحصلات.

وما إن ندرك بوضوح معنى المهمة المطلوب إنجازها في هذا الميدان حتى تظهر مشكلات الاقتصاد الفكري المطلوب حلها للفكر قبل العلم وخارج العلم، في ضوء جديد، وتتخذ صورة جديدة. إن حفظ الذات يتطلب تكيفا معينا مع الطبيعة الخارجية، ويتطلب، كما قلنا، وإلى حد ما، ملكة إصدار حكم صحيح

---

(1) حول هذا الموضوع راجع بعض مقاطع الفصل الحادي عشر § 69 و70.

على الأشياء والتنبؤ بمجرى الأحداث وحساب آثار السببية بدقة. لكن معرفة حقة لكل ذلك تتحقق وحسب، هذا إن تحققت، في العلم. فهل يمكننا عندها، عمليا، أن نحكم ونعلل بصواب من دون رئيان يمكن للعلم وحده أن يهبه لنا؟ وتصلح مناهج أكثر تعقيدا وإثمارا للحاجات العملية للحياة قبل العلمية ـ لنفكر فقط بسستام الأعداد العشرية. فعلى الرغم من أنها لم تكتشف برئيان بل نمت بشكل طبيعي، لا يمكننا إلا أن نطرح السؤال عما إذا كان هذا النوع من الأشياء ممكن وكيف يمكن لعمليات عشوائية أن تتوافق مع ما يقتضيه الرئيان، في القيمة الحاصلة عنه.

وترسم لنا الطريقَ تأملاتٌ كتلك التي خططناها أعلاه. فلكي نوضح غائية المناهج قبل العلمية وخارج العلمية، سنطلّع بدءًا، بتحليل دقيق للتعالقات البسيطة للتصوّرات والأحكام المعنية وكذلك للاستعدادات الفاعلة، ما ينتمي إلى الواقعة، وآلية المنهج الفكري السيْكولجيّة المعنية. وتظهر فاعلية تلك الآلية من وجهة الاقتصاد الفكري عندها في التدليل على أن ذلك المنهج يمكن أن يؤسس على نحو غير مباشر وببداهة منطقية، بوصفه المنهج الذي على محصلاته أن تتوافق مع الحقيقة ـ إما بالضرورة وإما باحتمال غير ضعيف جدا. أخيرا علينا، كي لا نترك جانبا الولادة الطبيعية لإوالية الاقتصاد الفكري تلك بوصفها أعجوبة (أو ما يعني الأمر نفسه: بوصفها حصيلة أفعول خلاق خاص بالعقل الإلهي)، علينا أن نلجأ إلى تحليل دقيق للدوافع والظروف الطبيعية المهيمنة التي فيها تحصل تصوّرات الإنسان العادي (أو المتوحش أحيانا، والحيوان الخ)، واستنادا إليها كقاعدة، أن نبرهن كيف أمكن، وكيف كان على منهج بمثل هذه الفاعلية أن يتبلور «من تلقاء نفسه» لأسباب محض طبيعية[1].

(1) لا يمكن لأي مثال هنا أن يكون قادرا على إفهامنا ماهية المشكلات المطلوب حلها هنا، والتي أشرنا إليها تلميحا أعلاه، سوى مثال سلسلة الأعداد الطبيعية. ولأنه بدا لي بالضبط بمثل هذه الإفادة، إنما عالجته بكثير من التفاصيل في الفصل 12 من كتابي ***فلسفة الحساب*** (1891.1) وذلك بحيث يمكنه أن يعطي مثلا واضحا عن الطريقة التي يجب أن تنجز بها أبحاث من هذا النوع في اعتقادي.

على هذا النحو إذًا، تم إيضاح أمثول الاقتصاد الفكري المشروع تماما والمثمر في رأيي بدقة معينة. وأشير بالخطوط العريضة إلى المشكلات المطلوب حلها من قبله والوجهات الرئيسة التي عليه أن يتبعها. أما علاقته *بالمنطق*، بالمعنى العملي لصناعة المعرفة العلمية، فهو مفهوم من دون شرح إضافي. وهو يشكل بوضوح أساسا هاما لتلك الصناعة لأنه يقدم إسهاما رئيسا في تكوين أمثول المناهج الصنعية للمعرفة الإنسانية والتخصصات المفيدة لتلك المناهج وكذلك في استنباط القواعد بهدف تقييمها واختراعها.

§ 55 لامعنى الاقتصاد الفكري في المنطق ونظرية المعرفة وعلاقته بالسيْكولُجيا

بقدر ما تتوافق هذه الأفكار مع أفكار أفينَرْيُسْ وماخ لا خلاف بيننا، ويمكن أن أوافقهما بسرور. فأنا مقتنع حقا بأننا ندين بخاصة إلى أعمال ماخ التاريخية المتُدولجية بجملة من المعلومات في المنطق وذلك بالضبط حيث لا يمكن الموافقة على نتائجها تماما (أو بالمرة). فماخ لم يتعرض، للأسف، لمشكلات الاقتصاد الفكري الاستنباطي الأكثر ثمرا التي حاولت، على ما يبدو لي، أن اسوغها أعلاه بنوع من التفصيل، إنما بدقة كافية على ما آمل. وإذا كان لم يفعل فلأن ذلك عائد، على أي حال إلى التفسيرات الخاطئة لنظرية المعرفة التي ظن أنه ينبغي تأسيس أبحاثه عليها. والحال، إن تأثير كتابات ماخ الهام يعود بالضبط إلى هذا الوجه. وهو وجه من أفكاره يشترك فيه مع أفينَرْيُسْ ويدفعني إلى أن اتخذ هنا موقفا ضده.

إن تعليم ماخ في الاقتصاد الفكري شأنه شأن تعليم أفينَرْيُسْ في الجهد الأقل، يعود، كما رأينا، إلى بعض الوقائع البيولوجية، ويدور الأمر في النهاية هنا على فرع من نظرية التطور. ومن الطبيعي أيضًا أن يمكن للأبحاث المتصلة بذلك أن تلقي ضوءا جديدا على نظرية المعرفة في استعمالها العملي وعلى متُدولجيّة البحث العلمي بالتأكيد، لكن ليس بأي شكل على نظرية المعرفة المحض ولا بخاصة على القوانين الأمثلية للمنطق المحض. والحال، إنه يبدو، على العكس، أن مؤلفات مدرسة ماخ ـ أفينَرْيُسْ شاءت أن تدعّم نظرية المعرفة

بنظرية الاقتصاد الفكري. وضد مثل ذلك التصوّر أو الاستخدام للاقتصاد الفكري إنما يتوجه بالطبع كل سيل الاعتراضات التي اثرناها سابقا ضد السيْكولجيّة والنسبوية. إن تعليل نظرية المعرفة بالاقتصاد الفكري يعود في النهاية إلى تعليله بالسيْكولُجيا، وليس بنا حاجة هنا إذن إلى أن نكرر تلك الحجج ولا إلى أن نكيفها على هذه الحالة الخاصة. فكُرْنليُس يراكم أصناف التضارب البديهية حين يحاول أن يستنبط من مبدأ غائي من مبادئ الأنتربولجيّا النفسية وقائع أولية للسيْكولُجيا هي بدورها مفترضة سلفا لاستنتاج ذلك المبدأ، وكذلك حين يهدف إلى إرساء الفلسفة بعامة على نظرية المعرفة بوساطة السيْكولُجيا. أذكّر أن هذا المبدأ المزعوم ليس مجرّد مبدأ عقلي أخير شارح بل هو مجرد خلاصة مركب وقائع تكيفية ينتظر دائما ـ أمثليا ـ إحالة أخيرة إلى وقائع وقوانين أولية ولا يهم إن كان بإمكاننا إنجاز تلك الإحالة أم لا.

إن إعطاء مبادئ غائية كقاعدة للسيْكولُجيا بوصفها «قوانين أساسية» كي نشرح بواسطتها مختلف الوظائف النفسية، لا يفتح أمام السيْكولُجيا أي أفق لأي تقدم. ومن المفيد بالتأكيد أن ندلل على الدلالة الغائية للوظائف النفسية ولأهم التشكيلات النفسية، وأن ندلل بالتفصيل من ثم، على كيف وبأي الوسائل تكتسب مركبات العناصر النفسية، التي تتشكل بالفعل، علاقة المنفعة تلك مع الحفظ الذاتي الذي نتوقعه قبليًّا. لكن تقديم ما هو معطى وصفيا بمثابة «نتائج ضرورية» لتلك المبادئ على نحو يجعلنا نتوهم شرحا حقيقيا، وذلك أيضًا بالربط مع عروض علمية مخصصة في غالبيتها لأن تكشف لنا الأسس الأخيرة للسيْكولُجيا، تقديم ذلك لا يمكن إلا أن يكون مصدرا للخلط. إن قانونا سيْكولُجيا أو قانونا يعود إلى نظرية المعرفة ويتكلم عن جهد بهدف *أكبر فاعلية ممكنة*، هو لا-شيء. ففي فلك الوقائع المحض ليس ثمة من *أكثر* ممكن، وفي فلك القوانين ليس ثمة من جهد باتجاه أي شيء. من الوجهة السيْكولجيّة، يحصل في كل خطوة شيء ما متعين بالضبط بقدر ما وليس أكثر.

إن واقعيّ مبدأ الاتصال يعود إلى الآتي: ثمة شيء ما مثل تصوّرات وأحكام ومعيشات فكرية أخرى، وأيضًا وبالاقتران معها، مشاعر تشجع، في صورة اللذة، بعض وجهات التشكل وتنفر عنها، في صورة الألم. ويمكن من ثم أن

نلاحظ، بعامة وبالخط العريض، مسارا تدرجيا لتشكل التصوّرات والأحكام يمكننا بفضله أن نرى بداية *تجارب* معزولة تتشكل على قاعدة عناصر خالية من الدلالة في الأصل، ثم تجتمع تلك التجارب لتشكل *وحدة أمبيرية متفاوتة التعالق*. وتبعا لقوانين سيْكولجيّة، وعلى أساس من هذه التجمعات النفسية الأولية المتعالقة بالخط العريض، إنما يتشكل تصوّر عالم *واحد* مشترك بيننا جميعا والاعتقاد الأمبيري الأعمى بوجوده. لكن لننتبه جيدا: هذا العالم ليس هو نفسه بالتمام عند الجميع، وهو ليس كذلك إلا بالخط العريض، وهو ليس كذلك إلا من حيث يكون إمكان التصوّرات والأفاعيل المشتركة مؤمنا بطريقة كافية عمليا. هذا العالم ليس هو نفسه عند الإنسان العادي وعند رجل العلم؛ عند الأول هو مجموعة من تنسيق تقريبي وحسب تخترقه الآف المصادفات، وعند الأخير هو الطبيعة المحكومة بأسرها بقوانين ذات دقة مطلقة.

إنه إذًا بالتأكيد لمشروع ذو دلالة علمية كبرى، أن نكشف عن الطرائق والوسائل السيْكولجيّة التي بفضلها ينمو ويصلب عود هذا الأمثول الكافي لحاجات الحياة العملية (لحاجات الحفظ الذاتي) عن العالم بوصفه موضوع التجربة، وأن نكشف بالتالي عن الطرائق والوسائل السيْكولجيّة التي بفضلها يتشكل في ذهن رجل العلم وأجيال الباحثين، الأمثول الموضوعي المتطابق عن وحدة أمبيرية متوافقة بدقة مع القانون، مع مضمونها العلمي الذي لا يكف عن التزايد. لكن مثل هذا البحث، من وجهة نظرية المعرفة، ليس بذي أهمية قط. ولن يكون لهذا البحث فائدة لنظرية المعرفة أعني لغايات نقد التحكيمات النظرية المعرفية ـ وهي تحكيمات تعود بأسرها، بالتأكيد إلى دوافع سيْكولجيّة ـ سوى فائدة غير مباشرة على الأكثر. المسألة ليست أن نعلم كيف تتولد التجربة الساذجة أو العلمية، بل أي مضمون يجب أن يكون لها لكي تكون تجربة صالحة موضوعيا؛ المسألة هي أن نعلم ما هي العناصر الأمثلية والقوانين الأمثلية التي تؤسس ذلك الصلاح الموضوعي لمعرفة الواقع (وفي صورة أعم: للمعرفة بعامة) وكيف يجب أن تفهم تلك العملية بحق. بعبارات أخرى: نحن لا نهتم بمصير تصوّر العالم ولا بتغيراته بل بالمشروعية الموضوعية التي بها يقابل تصوّر العالم، الذي هو تصوّر العلم، كل تصوّر آخر، والتي بها يطرح عالمه بوصفه العالم

الحقيقي للموضوعية. تريد السيْكولُجيا أن تشرح ببداهة كيف تتشكل تصوّرات العالم؛ في حين أن علم العالم (بما هو شامل لمختلف علوم الواقع) يريد أن يكون المعرفة البديهية لما هو الواقع بوصفه العالم الحق والحقيقي؛ في حين أن نظرية المعرفة تريد أن تفهم ببداهة ما يشكل بحسب وجهة النظر الأمثلية موضوعيا، إمكان معرفة بديهية للواقع وإمكان علم ومعرفة بعامة.

§ 56 تتمة. العنصر الأولي(*) في إرساء المنطق المحض على الاقتصاد الفكري

يعود التراثي، الناجم عن حسبان مبدأ الحفظ بمثابة مبدأ يتعلق إما بنظرية المعرفة وإما بالسيْكولُجيا، إلى الخلط بين المعطى واقعيا والأمثل المنطقي الذي نستبدله بالواقعي خلسة. فنحن نتعرّف *رئيانا* أن كل إيضاح يتخطى مجرد الوصف يهدف أصلا ، وينزع نزوعا أمثليا مسوّغا، إلى إدراج الوقائع «العمياء» فيّاها (وبدءًا وقائع الميدان المحدد أفهوميا) تحت أعم القوانين الممكنة وإلى اختزالها بأكثر ما يمكن من عقلانية. هنا يتضح تماما معنى ال«أكثر ما يمكن» الذي للتحقق «الاختزالي»: إنه أمثول العقلانية المطلقة والكلية. فلو كان كل ما هو من ميدان الوقائع ينتظم وفقا لقوانين، لكان يجب أن يكون ثمة أدنى حد ممكن من القوانين الأعم التي لا يمكن أن تشتق بعضها من بعض، في حين تشتق جميع القوانين الأخرى منها بمحض استنباط. وتكون «القوانين الأساسية» عندها هي تلك القوانين التي تضم أكثر ما يمكن من الوقائع بأكثر ما يمكن من الوفرة. وتعطي معرفتها الفهم البديهي بأعظم ما يمكن في ميدانها، وتسمح بشرح كل ما هو قائم في هذا الميدان بعامة وقابل للشرح (ودائما مع افتراض القدرة غير المحدودة على الاستنباط والإدراج بطريقة أمثلية). هكذا توضح مسلمات الهندسة، بما هي قوانين أساسية، جملة الوقائع المكانية أو تضمّها. وعبرها تختزل كل حقيقة مكانية عامة (وبالأحرى، كل حقيقة هندسية) بديهيا إلى أسسها الشارحة الأخيرة.

نتعرّف إذن، رئيانا، الهدف هذا، أو مبدأ الأكثر ما يمكن من عقلانية،

(*) باليونانية في الأصل ὕστερου πρότερου

بوصفه هدف العلوم العقلانية أو مبدأها الاعلى. فمن البديهي أن معرفة قوانين أعم من تلك التي لدينا حتى الآن لكل حالة ستكون حقا الأفضل من حيث تحيل تلك القوانين بالضبط إلى أسس أعمق وأكثر كلية. لكن هذا المبدأ ليس بالتأكيد مبدأ بيولوجيا ولا مجرد مبدأ اقتصادي للفكر، بل هو بالاحرى مبدأ محض أمثلي وبالتالي مبدأ *معياري*. فلا يمكنه من ثمّ أن ينحل، بأي شكل، إلى وقائع الحياة النفسية وحياة البشر العامة، ولا أن يفسر عن طريق مماهاة النزوع إلى أكثر ما يمكن من عقلانية بالنزوع البيولوجي إلى التكيف، أو استنباطه من هذه الأخير ثم تحميله أيضًا وظيفة قوة نفسية أساسية؛ تلك خلاصة من ضروب التيه لا تجد عديلا لها إلا في تلك التفسيرات السيْكولجيّة الزائفة للقوانين المنطقية حين تجعل منها قوانين طبيعية. والواقع، إن القول: إن حياتنا النفسية محكومة بذلك المبدأ هو هنا أيضًا في تناقض فاضح مع الحقيقة. ذلك أن تفكيرنا الواقعي لا يجري بالضبط وفقا للأماثِل ـ كما لو أنه يمكن لتلك الأماثل أن تكون، بأي شكل كان، قوى طبيعية.

يدفع النزوع *الأمثلي* التفكير المنطقي بما هو كذلك إلى العقلانية. ويجعل منه الاقتصاد الفكري (كما يليق باللفظ) نزوعا *واقعيا* فعالا للفكر الإنساني، ويدعّمه بوساطة مبدأ الجهد الأقل الغامض وفي النهاية بوساطة التكيف؛ ويظن بذلك أنه أوضح المعيار الذي بموجبه يجب أن نفكر عقلانيا، ويظن بصورة عامة أنه أوضح قيمة العلم العقلاني ومعناه الموضوعيين. قد يكون من المشروع جدا الكلام على الاقتصاد في التفكير، وعلى «الاختزال» الاقتصادي الفكري لوقائع بوساطة قضايا عامة، ولتعميمات دنيا بوساطة تعميمات عليا الخ.، إلا أن مثل هذه الطريقة في الكلام لا تكتسب تسويغها إلا إذا ضربنا الفكر الواقعي على محك المعيار الأمثلي المعروف رئيانًا، المعيار الذي هو الأول بالطبع(*). *ويُفترض* الصلاح الأمثل للمعيار في كل مرة نستخدم فيها عبارة الاقتصاد الفكري بدلالة صحيحة، وهو ليس بالتالي حصيلة ممكنة لشرح يقدمه تعليم ذلك الاقتصاد. فنحن *نقيس* الفكر الأمبيري بحسب الفكر الأمثلي، ونلاحظ أن الأول

(*) باليونانية في الأصل: πρότερου τῄ φύσει

يجري في الواقع إلى حد ما كما لو أنه يتوجه بداهة بمبادئ أمثلية. وهكذا نتكلم بحق على غائية طبيعية لبنيتنا الذهنية بوصفها تنظيما يوجه تصوّراتنا وأحكامنا بالخط العريض (أي بما يكفي لحفظ الحياة العادي) كما لو أنها كانت منظمة منطقيا. وهي، باستثناء حالات نادرة من التفكير الرئياني حقا، لا تضمن ذاتيا الصلاح المنطقي ولا تقوم ذاتيا برئيان منظم غائيا ولاتقوم لامباشرة برئيان مسبق. إلا أنها في الواقع تبدو ذات عقلانية معينة، وهي على هذا النحو بحيث إننا، نحن اقتصاديي الفكر، نستطيع أن نبرهن، حين نفكر في وسائل الفكر الأمبيري، أن تلك المناهج يجب أن تقدم لنا بعامة محصلات تتوافق ـ بالخط العريض عموما ـ مع المناهج المنطقية بدقة على ما شرحنا أعلاه.

بذلك نتعرف العنصر الأولي. علينا قبل كل اقتصاد فكري أن نعرف سلفا الأمثل، وعلينا أن نعلم ما الذي يجهد العلم في بلوغه أمثليا، وما هي الأمثلية وماذا تنتج التعالقات القانونية والقوانين الأساسية والقوانين المشتقة منها الخ.، قبل أن يمكننا مناقشة وظيفة معرفتها الاقتصاد-فكرية وتقييمها. وصحيح أن لدينا سلفا بعض الأفاهيم الغامضة عن تلك الأماثل قبل اللجوء إلى بحثها علميا وأن المسألة قد تكون دائرة على الاقتصاد الفكري قبل بلورة علم للمنطق المحض. إلا أن المطلب الرئيسي لا يتغير جراء ذلك؛ فالمنطق المحض يتقدم فيّاه كل اقتصاد فكري ويظل من العبث إرساؤه على هذا الأخير.

كلمة أخرى أيضًا. من البديهي أن يتوسل كلُّ تفسير وكلُّ فهم علمي الاقتصادَ الفكري تبعا لمجرد قوانين سيْكولجيّة؛ لكن سنرتكب خطأ إذا ما اعتقدنا بسبب ذلك أنه بالامكان تسوية الفرق القائم بين التفكير المنطقي والتفكير الطبيعي، وتقديم النشاط العلمي بوصفه مجرد «تتمة» للنشاط الطبيعي الأعشى. ويمكن دائما الكلام على *نظريات* «*طبيعية*» بوصفها *نظريات* منطقية على الرغم من أن ذلك سيكون عرضة للنقد. لكن بهذه الحالة علينا ألا ننسى أن النظرية المنطقية، بصحيح المعنى لا تقوم بالشيء نفسه الذي تقوم به النظرية الطبيعية، ولا تقوم به إلا على صعيد أعلى بقليل. وكما بيّنا أعلاه، نقيس بالنظريات المنطقية، التي يجب أن تحمل هذا الاسم وحده بصحيح العبارة، بعض مسارات الفكر الطبيعية (أي غير البديهية هنا) التي نسميها *نظريات* طبيعية لأنها تُنضج

المحصلات السيْكولجيّة التي يبدو أنها ناجمة عن فكر منطقي رئياني، وأنها نظريات متحققة. والحال، إننا، مع هذه التسمية، نقع لا إراديا في خطأ حمل الخاصيات الماهويّة للنظريات المتحققة على هذه النظريات الطبيعية، وفي خطأ النظر إليها، إن صح القول، كما لو أن النظري الخاصيّ متضمن فيها. ومع ذلك تبقى أشباه النظريات هذه مختلفة أساسا، بما هي صيرورات نفسية، عن النظريات المتحققة أيا كان شبهها معا. إن النظرية المنطقية هي نظرية بسبب التعالق الضروري الأمثلي الذي يحكمها. في حين أن ما يسمى هنا نظرية طبيعية هو مسار من التصوّرات أو القناعات الظرفيية من دون تعالق بديهي، ومن دون ربط ضروري، بل هو عمليا ذو منفعة وسطية معينة كما لو أن أساسها شيء ما يشبه نظرية. إن أخطاء تبرير الاقتصاد الفكري تنجم في النهاية عن أن اهتمام المدافعين عنها ـ كالسيكولجيّين بعامة ـ بالمعرفة ينحصر في الوجه الأمبيري للعلم. لا تمنع الأشجار، بمعنى ما، من رؤية الغابة. وهم يتعاملون مع العلم بوصفه ظاهرة بيولوجية، ولا يلاحظون أنهم لا يلامسون قط المشكلة العلميائية للعلم بما هو وحدة أمثلية لحقيقة موضوعية. إن النظرية القديمة للمعرفة التي كانت لا تزال ترى مشكلة في الأمثل هي في نظرهم تخريف لا يمكن أن يكون هدفا لدراسة علمية إلا على نحو واحد: أعني للتدليل على وظيفته *الاقتصادية* بالنسبة إلى مرحلة أقل تقدما من تطور الفلسفة. والحال، إنه كلما زاد خطر مثل ذلك التقييم، للمشكلات والنزعات الأساسية لنظرية المعرفة، أن يصبح موضة في الفلسفة، كلما كان على الفلاسفة أن ينهضوا ضده. وكلما كان من الضروري معا، وبأوسع نقاش ممكن للمسائل المبدئية العالقة، وبخاصة لتحليل معمق إلى أكثر درجة ممكنة للاتجاهات الأساسية المختلفة للتفكير في فلكي الواقعي والأمثلي، أن نعد العدة لذلك الإيضاح الرئياني التام الذي هو الشرط المسبق لإقامة حاسمة لأسس الفلسفة. وفي ذلك إنما يأمل هذا الكتاب أن يقدم إسهاما متواضعا.

الفصل العاشر
خلاصة المعالجات النقدية

§ 57 تبديد سوء الفهم المحتمل لمطمحنا المنطقي

أتت مباحثنا حتى الآن نقدية في الغالب. ونظن أننا بينا عبرها لاتماسك كل شكل من أشكال المنطق الأمبيري أو السيْكولُجي. فالمنطق بمعنى المتُدولجيا العلمية يجد أسسه الأبرز خارج السيْكولُجيا. وفكرة «منطق محض» (منطق بالمعنى العملي-النظري الدارج) بما هو علم نظري مستقل عن أي أمبيرية، وبالتالي أيضًا عن أي سيْكولُجيا، علم يجعل وحده صناعة المعرفة العلمية ممكنة. هذه الفكرة يجب أن يسلم بها بوصفها صالحة، ويجب أن ننصرف بجد إلى المهمة التي لا بد منها في بنائه مستقلا. فهل ينبغي علينا أن نكتفي بهذه المحصلات، وهل يجب أن نأمل في أن تتعرّف كمحصلة؟ ألم يستنفد منطق زماننا نفسه إذن عبثا في اتجاهات سيئة ـ ذلك العلم الأكيد من نجاحاته والذي بلوره بحاثة مشهورون جدا، والذي يتميز باتساع طالبيه؟[1] لن يوافق على ذلك

(1) حين يقول كولبه O. KÜLPE: (*Einleitung in die Philosophie*, 1897, S. 44) عن المنطق إنه «بلا شك ليس واحدا من الفنون الفلسفية الأكثر تطورا وحسب بل أيضا واحدا من أكثرها أمانا وإنجازا» [قارن بالترجمة العربية: أُزفلد كولبه، ***المدخل إلى الفلسفة***، ترجمة أبو العلاء العفيفي، القاهرة، 1955، ص. 54]، قد يكون ذلك قولا دقيقا؛ إلا أنني أراني في الوقت نفسه مجبرا على أن أفسر هذا التقييم لأمان المنطق وإنجازه كإشارة إلى المستوى المتدني الذي وصلت إليه الفلسفة العلمية لعصرنا. واغتنم الفرصة لأطرح السؤال الآتي: ألا يجب إذن أن يكون من الممكن وضع حد، بالتدرج، لهذه الحالة =

بسهولة. ولربما يثير النقد المثالي، بطرحه الأسئلة المبدئية، بعض الانزعاج؛ لكن مجرد نظرة على السلسلة الفخمة لمؤلفات مميزة تبدأ بمل وصولا إلى أردمان وليبس، تكفي لإعادة الثقة المهتزة عند معظم القراء. سيقال: يجب أن تكون، بطريقة ما، ثمة وسائل لدحض الحجج المقدمة وجمعها مع مضمون

= البائسة لتكريس كل طاقة الفكر العلمي من أجل إيجاد حل نهائي للمشكلات القابلة للصياغة بدقة وللحل بالتأكيد في وقت قليل جدا أيا بدت بلا معنى وبلا أي أهمية ربما، إذا ما نظر إليها ليّاها؟ والحال إن هذا الأمر يتعلق بالدرجة الأولى، كما هو بديهي، بالمنطق المحض وبنظرية المعرفة، وثمة كم كبير من العمل الدقيق للبدء به بثقة ولترحيله مرة نهائية. ليس المطلوب إلا أن نبدأ. إن «العلوم الدقيقة» (التي ستوضع بينها بالتأكيد ذات يوم الفنون المذكورة أعلاه) تدين هي الأخرى أيضا بكل عظمتها إلى ذلك التواضع الذي يرضى بأقل شيء والذي «يركز كل قوته على أصغر نقطة» كي نستعمل مثلا دارجا. إن نقاط الإنطلاق، القليلة الأهمية بالنظر إلى المجموع، تتبدى باستمرار، هذا إن كانت أكيدة وحسب، قواعد للتقدم الهائل لتلك العلوم. وقد تؤكد طريقة التفكير هذه نفسها اليوم أينما كان في الفلسفة: إلا أن ذلك يحصل غالبا، كما تعلمت أن أنتبه، في الاتجاه الخاطئ أي من حيث يطبق أفضل ما في تلك الطاقة العلمية على السيكولوجيا - والسيكولوجيا بما هي علم تفسيري للطبيعة لا يهم الفلسفة لا أكثر ولا أقل ولا بشكل مختلف عما يهم علوم المسارات الفيزيائية. وذاك بالضبط، والحق يقال، ما لا يريدون أن يسلموا به؛ أكثر من ذلك، يجري الكلام على التقدم الكبير المتحقق وبالضبط فيما يتعلق بالتأسيس السيكولوجي للفنون الفلسفية. ولا يفسرون شيئا فيما يخص المنطق. وإنه، إن كنت مصيبا، لتصوّر واسع الانتشار ذاك الذي عبر عنه مؤخرا ألزنهنس ELSENHANS بالعبارات الآتية: «إذا كان المنطق يعالج اليوم بنجاح متنام المشكلات المنطقية، فإنه يدين بذلك قبل كل شيء إلى تعميق موضوعه سيكولوجيا» (***Zeitschrift für Philosophie***, Bd. 109 [1896] S. 203). وكنت لأقول الشيء نفسه على الأرجح قبل بداية هذه ***المباحث*** أو قبل أن أعرف الصعوبات غير القابلة للحل التي ورطني فيها الفهم السيكولوجي لفلسفة الرياضة، لكن الآن وقد تبين لي بأوضح الأسباب عدم دقة ذلك التصوّر، يمكنني على الأرجح أن أسعد بالتطور الواعد للسيكولوجيا العلمية وأن أهتم بها أكبر اهتمام لكن لا كواحد يأمل منها إيضاحات *فلسفية* بخاصة. ولكي لا يساء تماما فهم ما قلته للتو عليّ أن أضيف على الفور: إني أقيم تمييزا جذريا بين السيكولوجيا الأمبيرية والفيمياء المؤسسة لها (مثلما هي مؤسسة بطريقة أخرى تماما لنقد المعرفة)، بفهم الفيمياء بوصفها تعليم ماهية المعيشات المحض. ذاك ما سيبرز بوضوح في الكتاب الثاني من هذا المؤلَّف.

العلم المزدهر جدا: وإذا لم يمكن ذلك، فليدر الأمر إن أمكن على مجرد إعادة تقويم للعلم بنظرية المعرفة، تقويما لا ينتج، رغم كونه ليس من دون أهمية، الحصيلة الثورية في نسخ محتواه الماهويّ. وسيقال ثمة على الأكثر بعض النقاط التي يجب أن تفهم بطريقة أدق وبعض التوسيعات غير الدقيقة التي يجب أن تختصر بشكل ملائم أو يجب أن يعدل ترتيب المباحث. وأنه قد يكون ثمة أيضًا بعض المنفعة الحقة في تجميع تلك القضايا محض المنطقية بوضوح، وفي عزلها عن التوسيعات الأمبيرية السيْكولجيّة للصناعة المنطقية. قد ترضي مثل هذه الأفكار أناسا يحسون قوة الحجاج المثالي إنما يفتقرون إلى الشجاعة اللازمة لاستخلاص النتائج منها.

من جهة أخرى، سيكون التحويل الجذري الذي يجب أن يطرأ بالضرورة على المنطق تبعا لتصوّرنا، عرضة للنفور والحذر لأنه يمكن أن يبدو بسهولة، وبخاصة إثر تفحص سطحي، بمثابة رجعية محض. إلا أن تفحصا أكثر دقة لتحليلاتنا يجب أن يكفي لتسيلط الضوء على أنه ليس في الأمر شيء شبيها بذلك، وعلى أننا إذ نعيد عقد الصلة مع بعض من النزعات المبررة للفلسفة القديمة لا نزمع إلى استعادة المنطق التقليدي؛ لكن للأسف لا نغذي الأمل بإمكان التغلب على كل حذر، بمثل تلك الإلماحات ولا على منع الأخطاء في فهم مقاصدنا.

§ 58 التعليق على مفكرين كبار من الماضي وبخاصة كنط

إن كوننا نصل إلى حد الاستعانة بـ مرجعية *مفكرين كبار*، مثال كنط وهْربْرْتْ ولُتْسه وقبلهم ليبنتس، لن يكون سندا ضد تحكيمات سائدة؛ بل قد يسهم، على العكس، بزيادة الحذر بالأحرى.

ونجد أنفسنا، بعامة، عائدين إلى التمييز الذي أقامه كنط بين المنطق المحض والمنطق التطبيقي. ونؤيد في الواقع أشهر تصريحاته في هذا الصدد. إنما بالطبع مع الاحتياطات الملائمة. ومثالا، إن الأفاهيم السرية المدهشة التي يجلها كنط كثيرا والتي يستخدمها حتى في صدد التمييز المعني، أعني أفاهيم الفاهمة والعقل، لا نقبلها بالطبع بالمعنى الخاص لملكات النفس. فالفاهمة

والعقل، بما هما ملكتان لمسلك معياري للفكر، يشترطان فـي أفهومهما المنطق المحض ـ لأنه هو الذي يعين المعياري ـ وهكذا لن نكون، إذا ما استعنا بهما جديا، أكثر تقدما فيما لو أردنا، في حالة مشابهة، أن نشرح فن الرقص بملكة الرقص (ملكة الرقص بفن)، وفن الرسم بملكة الرسم الخ. . ونأخذ بالأحرى لفظيْ الفاهمة والعقل بوصفهما مجرد إشارات للتوجه نحو «صورة الفكر» وقوانينها الأمثلية التي على المنطق أن يقوم بها، على عكس السيْكولُجيا الأمبيرية للمعرفة. بمثل هذه التحفظات والتفسيرات والتدقيقات نشعر أننا إذًا قريبون من تعاليم كنط.

لكن ألا يجب أن يكون لهذا الاتفاق بيننا وبينه أثر في إفساد تصوّرنا للمنطق بالضبط؟ على المنطق المحض (الذي سيكون وحده علما بالتخصيص) بحسب كنط، أن يكون *قصيرا وجافا*، «كما يقتضيه العرض المنهجي لتعليم عناصر الفاهمة»[1]. يعرف الجميع دروس كنط التي نشرها ياشه، ويعرف على أي وجه تقريبي تلبي هذا التطلب المميز. فهل يكون هذا المنطق المتساهل جدا إذن النموذج الذي يجب أن نسعى إليه؟ لا يريد أحد أن يألف فكرة اختزال العلم إلى ما كان عليه زمن المنطق الأرسطي-السكولائي. وبخاصة حين ينجم عنه بالاضافة، على ما يبدو، أن المنطق بحسب ما يعلم كنط نفسه قد ارتدى منذ أرسطو سمة العلم الناجز. ليس السرد السكولائي لعلم القياس مع مقدمة بعض التعريفات لأفاهيم مشروحة استعراضيا، أفقا مثيرا للحماس.

سنرد بالطبع على هذا الاعتراض: إن كوننا نشعر أننا أقرب إلى فهم كنط للمنطق من فهم مل أو زغفرت مثالا، لا يعني أننا نحبذ مضمون هذا التصوّر بأسره، ولا الشكل المبلور المتعين الذي أعطاه كنط لفكرته عن منطق محض. نحن نتفق مع كنط في ميله الأساسي، لكننا لا نجد أنه رأى بكل وضوح وتماما ماهية الفن المطلوب، ولا هو عرضه بالتوافق مع محتواه المطابق.

---

(1) ***نقد العقل المحض***، م. ن المدخل إلى المنطق المجاوز.

§ 59 التعليق على هُربِرْتْ ولُتْسه

يقف هُربِرْتْ أقرب إلينا من كنط، وبخاصة لأنه تبرز عنده نقطة رئيسة بوضوح أكبر وتتدخل بصراحة للتفريق بين محض المنطقي والسيْكولُجيّ، وهي نقطة حاسمة في هذا الصدد، حقا، أعني موضوعية *«الأفهوم» أي التصوّر بالمعنى المنطقي المحض*.

نقرأ، مثالا في كتابه السيكولجيّ الرئيس[1]: «كل ما هو مفكَّر، منظورا إليه بحسب كيفيته، هو بالمعنى المنطقي للفظ، أفهوم». ففيه «لا شيء يخضع للذات المفكِّر؛ ولا يمكن أن نحمل على هذا الأخير إلا أفاهيم بالمعنى السيكولجيّ للفظ، في حين أن الأفهوم إنسان والأفهوم مثلث الخ.، لا ينتميان إلى أحد بخاصة. وبصورة عامة، وبالمعنى المنطقي، لا *يمثل* أي أفهوم *إلا منفردا*؛ الأمر الذي لا يمكن أن يحصل لو كان عدد الأفاهيم يتزايد مع عدد الذوات التي تتصوّرها، أو حتى مع عدد مختلف الأفاعيل الفكرية التي بوساطتها يتشكل الأفهوم وينتج سيْكولُجيا». ونقرأ لاحقا (في المقطع نفسه): «إن كائنات الفلسفة القديمة، وحتى عند ڤولف أيضًا، ليست سوى أفاهيم بالمعنى المنطقي... والعبارة القديمة: ماهيات الأشياء ثابتة(*) تجد مكانها فيه أيضًا. ولا تعني سوى أن: الأفاهيم هي *شيء ما* لا زمني *البتة*؛ وما هو صحيح فيها في كل علاقاتها المنطقية، وبالتالي أيضًا في القضايا والاستدلالات العلمية المتشكلة انطلاقا منها، كل ذلك هو صحيح ويبقى صحيحا للقدماء كما لنا، وفي السماء كما على الأرض. لكن الأفاهيم، متخذة بحيث تمثل علمانا عاما لكل البشر لكل الأزمنة، ليس فيها أي شيء إطلاقًا سيْكولُجي... ومن الوجهة السيْكولجيّة، إن الأفهوم هو ذلك التصوّر الذي متصوّره أفهوم بالمعنى المنطقي؛ أو الذي بفضله يكون هذا الأخير (أي ما هو مطلوب تصوّره) متصوّرا حقا. وإذا ما فهم على هذا النحو سيكون لكل واحد عندها أفاهيمه الخاصة به بلا شك؛ كان أرخميدس يدرس أفهومه عن الدائرة ونيوتن أيضًا يدرس أفهومه وكان هذان أفهومين بالمعنى السيْكولُجي، على الرغم من أنه لا يوجد، من الوجهة المنطقية سوى أفهوم واحد للرياضيين جميعا»

ونجد توسيعات مماثلة في القسم الثاني من الكتاب الذي يصلح كـ«مدخل إلى

(1) Herbert, Psychologie als Wissenschaft II § 120 (Orig. S. 175).

(*) باللاتينية في الأصل: essentiae rerum sunt immutabiles

الفلسفة» ومنذ الجملة الأولى نقرأ:[1] «يمكن أن ينظر إلى أفكارنا في مجملها من وجهين؛ إما كأنشطة لذهننا وإما من وجهة ما هو مفكّر بها. في هذه الصلة الأخيرة، تدعى أفاهيم؛ وهو لفظ يجبرنا، إذ يعين *ما* هو *مفهوم* أن نصرف النظر عن الطريقة التي يمكننا بها أن نستقبل وننتج ونعيد إنتاج الفكرة» وفي مكان آخر، § 35، ينكر هربرت أن يكون بإمكان أفهومين أن يتماهيا تماما؛ لأنهما في مثل هذه الحالة «لن يكونا متميزين بالنظر إلى ما هو مفكر بهما، ولن يكونا إذن قط متميزين *كأفاهيم*. وعلى العكس يمكن لفكرة أفهوم واحد بعينه أن تستعاد مرات عدة وأن تنتج وتذكر في مناسبات مختلفة جدا، وأن يقوم بها ما لا يحصى من الكائنات العاقلة من دون أن يتكاثر هذا الأفهوم جراء ذلك». ويدعونا في الهامش «إلى أن نعي جيدا أن الأفاهيم ليست موضوعات *واقعية* ولا *أفاعيل حقيقية للتفكير*. ولا زال هذا الخطأ الأخير حيويا اليوم وعن ذلك ينجم أن بعضهم يحسب المنطق تاريخا طبيعيا للفاهمة ويظن أنه يتعرف فيه القوانين والصور الفكرية الفطرية للفاهمة، وذلك خطأ مميت للسيْكولُجيا» ونقرأ في مكان آخر[2]: «يمكننا إن بدا ذلك ضروريا، أن نبرهن باستقراء كامل أنه ليس من نظرية واحدة من جميع النظريات العائدة بلا شك إلى المنطق المحض، منذ تقابل الأفاهيم وتضايفها حتى النهايات، تفترض أي شيء سيْكولُجي. ويهتم المنطق المحض بأسره *بعلاقات المفكَّر*، وبمضمون تصوّراتنا (على الرغم من أنه لا يهتم خصيصا بهذا المضمون نفسه)؛ ولكن لا يعنيها في أي شيء قط نشاط التفكير ولا إمكانه السيكولجيّ على أي حال ولا بالتالي الميتافيزيقي. إن بالمنطق التطبيقي وحده، شأنه شأن الأخلاق التطبيقية، حاجة إلى معارف سيْكولجيّة أي من حيث يجب عليه أن يأخذ بالحسبان، المادة التي يجب أن نشكلها، مع الانتباه إلى طبيعتها، وفقا للإملاءات المعطاة».

حسب وجهة النظر هذه نجد عند هربرت توسيعات مفيدة وهامة عدة أهملها المنطق الحديث أكثر مما رازها بجدية. لكن على هذه الصلة بمرجعية هربرت الا تؤدي بنا هي الأخرى إلى سوء فهم. فهي لا تعني البتة عودة إلى فكرة المنطق والمنهج الذي خططه هربرت والذي حققه تلميذه الأمين، دروبش(*)، بطريقة

(1) Herbert, Lebrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 34 S.77

(2) Psychol. Als Wiss § 199 (Orginalausg. II. S. 174).

(*) DROBISCH

ملحوظة جدا. وصحيح أن لهربرت مزايا كبيرة وبخاصة في ما يتعلق بالنقطة المذكورة أعلاه والتشديد على أمثلية الأفهوم ويجب أن نعترف بجميله عاليا للوضوح الذي به أثبت أفهوم الأفهوم سواء قبلنا أم لم نقبل مصطلحاته. ولكن من جهة أخرى توقف هربرت، على ما يبدو لي، عند مجرد إيحاءات معزولة وغير ناضجة كفاية، وأساء إلى أفضل مقاصده بعدة أفكار مغلوطة اتخذت للأسف رصيدا كبيرا جدا.

وكان من المؤسف أن هربرت لم يلاحظ اللبس الأساسي في مثل هذه التعابير: المضمون، المتصوّر، المفكَّر، الذي به تدل تلك التعابير من جهة على مفهوم دلالة أمثلية متماهية لتعابير متناسبة معها، ومن جهة أخرى على الموضّعي المتصوّر في كل مرة، ولم يقل هربرت على حد علمي أي كلمة يمكن أن تلقي الضوء على تعريف أفهوم الأفهوم، أي أن الأفهوم أو التصوّر ليس بالمعنى المنطقي سوى الدلالة المتماهية للتعابير المتناسبة.

لكن ما هو أهم، هو سوء الفهم الأساسي الذي جعل هربرت يضع ماهويّ أمثلية الأفهوم المنطقي في *معياريته*. وبذلك أفلت منه معنى الأمثلية الحقيقية الأصلية للوحدة الدلالية في تناثر تنوعية المعيش. إن المعنى الأساسي للأمثلية الذي بموجبه تفصل هوة لا تُقطع الأمثليَّ عن الواقعي، إنما يُفتقد هنا، ومعنى المعيارية الذي يحل محله، لا يفعل سوى أن يلخبط التصوّرات المنطقية الأساسية[1]. يضاف إلى ذلك، وبتضايف متين جدا معه، أن هربرت يظن أنه عثر على معادلة تقيه من الحرج حين يقابل *المنطق* بوصفه *أخلاقا للفكر*، بالسيْكولُجيا بما هي تاريخ طبيعي للفاهمة[2]. وليس لديه أي فكرة عن العلم المحض النظري الذي يختبىء خلف تلك الأخلاق (كما في ما يتعلق بالأخلاق بالمعنى الدارج للفظ) ولا، وبصورة أقل أيضًا، عن مصداق هذا العلم وحدوده الطبيعية، ولا عن وحدته الحميمة مع الرياضة المحض. وهكذا يؤخذ على منطق هربرت في هذا الصدد، وليس من دون سبب، مأخذ التساهل نفسه الذي يؤخذ على منطق كنط

(1) حول ذلك، راجع الفصل الخاص بوحدة النوع في الكتاب II ،

(2) HERBERT, ***Lebrbuch zur Psychologie***, § 180, S. 127 der Sonderausg. 1882

والمنطق الأرسطي والسكولائي أيا كان التفوق الذي يظهره تبعا لوجهة نظر أخرى بفضل طالع البحث العفوي والدقيق الذي عني به في ملكه الضيق. ويتضايف سوء الفهم الأساسي هذا مع غلط نظرية المعرفة عند هربرت الذي يبدو عاجزا تماما عن أن يتعرف المشكلة العميقة في الظاهر للتناغم بين المسار الذاتي للفكر المنطقي والمسار الواقعي للحقيقة الخارجية، بما هي كذلك، وأن يتعرفها كما سنظهرها لاحقا، أعني كمشكلة تراءٍ ناجم عن عدم الوضوح.

وينطبق ذلك أيضًا على المناطقة الدائرين في فلك تأثير هربرت، وبخاصة أيضًا على لُتْسه الذي جمع بعض تلميحات هربرت وعمقّها بنفاذ كبير، وتابع توسيعها بصورة مبتكرة. ونحن ندين له بالكثير، لكن للأسف نجد إيحاءاته الجميلة تحال إلى عدم، جراء الخلط الهربرتي بين الأمثلية النوعية والأمثلية المعيارية. ومن ثم ليس كتابه المنطقي الكبير، رغم غناه بالأفكار المبتكرة والجديرة بذلك المفكر العميق، سوى مزيج هجين وغير متناغم من المنطق السيكولجيّ والمنطق المحض[1].

§ 60 التعليق على لَيْبنتس

ذكرنا أعلاه من بين كبار الفلاسفة، الذين يتصل بهم تصوّر المنطق الذي دافعنا عنه هنا، ليْبنِتس أيضًا. ونحن الأقرب إليه نسبيا. كذلك، إذا كنا نشعر أننا أقرب إلى قناعات هربرت المنطقية منه إلى قناعات كنط فإن ذلك فقط بقدر ما يجدد هربرت، ضد كنط افكار ليْبنِتس؛ لكن، والحق يقال، لم يظهر هربرت أنه قادر على أن يستغل حتى النهاية، وإن تقريبيا، كل ما هو جيد عند ليْبنِتس. ويلزمه الكثير ليرقى إلى عظمة تصوّرات هذا المفكر القدير التي تطرح وحدة الرياضة والمنطق. وإليكم بعض الكلمات حول تلك التصوّرات التي نشعر أن تعاطفا خاصا جدا يشدنا إليها.

لقد قاد الدافع الفاعل في بداية الفلسفة الحديثة فكرة إكمال العلوم وإعادة

---

(1) لم يكن بالإمكان نظرا لضيق المكان إثبات تحليل نظرية المعرفة عند لُتْسه الذي كانت طبعتنا الأولى تريد أن تترك له مجالا كملحق للكتاب الثاني.

تنظيمها، عند ليْبنِتس أيضًا، إلى جهود لا تنقطع بهدف إصلاح المنطق. لكنه، هو الأكثر نفاذا من سابقيه، يتصوّر المنطق السكولائي، بدلا من أن يرفضه بوصفه رزمة من الصيغ الفارغة، بمثابة محطة ثمينة أولية للمنطق الصحيح القادر رغم نقصانه على أن يقدم عونا حقيقيا للتفكير(1)، وكانت صياغته اللاحقة في *فن ذي شكل ودقة رياضيين، وفي رياضة كلية بالمعنى الاسمى والأوسع للفظ*، هدفا كرس له جهودا متجددة أبدا.

أتابع هنا الإشارات التي تقدمها لنا ***أبحاثه الجديدة***(*)، حيث يشار إلى نظرية الصور القياسية، التي توسعت إلى نظرية عامة تماما لـ«حجج صورية» بوصفها «نوعا من الرياضة الكلية التي لا تعرف أهميتها كفاية.» حيث يكتب: «يجب أن نعلم أنني أفهم بالحجج الصورية لا تلك الطريقة السكولائية في الحجاج التي تستخدم في المدارس وحسب بل كل استدلال يستخلص بقوة الصورة، وحيث ليس بنا حاجة إلى إضافة أي مادة؛ حيث يصلح قياس متسلسل أو نسيج آخر من القياس يتجنب التكرار، بل حيث يصلح إحصاء جيد وحسبة جبريبة وتحليل للامتناهيات، عندي كحجج وفق الأصول تقريبا لأن صورة استدلالها قد بُرهنت سلفا بحيث نطمئنّ إلى ألا نخطىء فيها قط». وسيكون فلك الرياضة الكلية المتصوّر هنا إذن أوسع بكثير من فلك الحساب المنطقي الذي صرف ليْبنِتس كثيرا من الجهد في بنائه من دون أن يأتي على نهايته تماما مع ذلك. وكان على ليْبنِتس، والحق يقال أن يدرج أيضًا في هذه الرياضة العامة كل الرياضة الكلية بالمعنى الكمي العادي للفظ (الذي يشكل عند ليْبنِتس الأفهوم الأضيق للرياضة الكلية) خاصة وأنه أشار من جهة أخرى، مرات عدة، إلى الحجج محض المنطقية بوصفها «حججا صورية». وإلى هذه الرياضة يجب أن تنتمي أيضًا صناعة التوافيق، والتعميم الخاص، ومذهب الصور التجريدية(**) التي تشكل القسم الأساسي

(1) راجع، مثالا، دفاع ليبنتس المفصل عن المنطق التقليدي ـ على الرغم من كونه «ظلا أو يكاد» من المنطق «الذي يرغب فيه» في رسالته إلى فاكنر .Opp. Philos. Erdm, 418ff

(*) ***Nouveaux Essais***, L IV. ch. XVII. Vgl z. B. #4, Opp. phil. Erdm. 395

(**) باللاتينية بالأصل: Ars combinatoria, seu Speciosa generalis, seu doctrina de formis abstracta (vgl. die mathematischen Schriften der PERTZschen Ausgabe Bd. VII, S. 24, 49ff., 54, 195, 205ff., u. ö.)

من الرياضة الكلية بالمعنى الأوسع وليس بالمعنى الأكثر مصداقا المذكور أعلاه في حين تتميز هذه الرياضة نفسها عن المنطق بوصفها ميدانا ملحقا به. وصناعة التوافيق هذه الهامة جدا بالنسبة إلينا يعرفها ليْبنِتس بوصفها «مذهب الصيغ الترتيبية والتزامنية والعلائقية الخ. ، المعبر عنها كليا»(*) وهي قائمة فيه بما هو علم عام للكيفية في مقابل العلم العام للكمية (للرياضة العامة بالمعنى الدارج للفظ). راجع أيضًا المقطع الثمين من طبعة غيرهاردس للكتابات الفلسفية المجلد VII : «صناعة التوافيق هي، عندي، بخاصة العلم الذي (يمكن القول عنه بعامة إنه مميّز ورشيق) فيه تعالج صورة المطالب أو الصيغ معالجة كلية أعني من حيث *الكيفية* بعامة، أي الشبيه واللاشبيه من حيث تطلع صيغ أخرى وأخرى من أ، ب، ج، إلخ. ، نفسها (سواء كانت تمثّل كميات أم شيئا آخر) حين يجري تركيبها بعضا مع بعض. ويفرق هذا العلم عن الجبر الذي يعالج الصيغ المطبقة على *الكمية* أي المتساوي واللامتساوي. لذلك يستردف علم التوافيق الجبر الذي يستخدم دوما قواعده التي هي مع ذلك أهم بكثير، ليس في الجبر وحسب بل في صناعة التعمية [التشفير] أيضًا وفي مختلف أجناس الألعاب، وحتى في الهندسة نفسها كما عولجت خطوطيّا على طريقة القدماء. وباختصار، يحصل علم التوافيق أينما وجدت علاقة تشابه»(**) ـ تبدو حدوس ليْبنِتس هذه المتقدمة جدا على عصره، لمن يعرف الرياضة «الصورية» الحديثة والمنطق الرياضي، محددة بوضوح وجديرة بالإعجاب والتقدير. وأشير بصراحة إلى أن هذا التقييم يتعلق أيضًا بمقاطع ليْبنِتس حول العلم العام

(*) بالـلاتـيـنـيـة بـالأصـل: a. a. O. VII, S. 61 als "doctrina de formulis seu ordinis, similitudinis, relationis etc. expressionibus in universum".

(**) بالـلاتـيـنـيـة بـالأصـل: in GERHARDTS., Bd. VII. S. 297f.: "Ars Combinatoria speciatim mihi illa est scientia (quae etiam generaliter characteristica sive speciosa dici posset), in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere sive de simili et dissimili, prout aliae atque aliae formulae ex ipsis a, b, c etc. (sive quantitates sive aliud quoddam repraesentent) inter se combinatis oriuntur, et distinguitur ab Algebra quae agit de formulis ad quantitatem applicatis, sive de aequali et inaequali. Itaque Algebra subordinatur Combinatoriae, ejusque regulis continue utitur, quae tamen longe generaliores sunt, nec in Algebra tantum sed et in arte deciphratoria, in variis ludorum generibus, in ipsa geometria lineariter ad veterum morem tractata, denique in omnibus ubi similitudinis ratio habetur locum habent."

أو الحساب العقلي وهي مقاطع لم يستطع النقد الأنيق إنما السطحي الذي قام به ترندلنبربرغ، أن يطلّع منها إلا قليلا من الأشياء الصالحة للاستعمال. (TRENDELENBURG, ***Historische Beiträge zur Philosophie***, Bd. III.).

ويشير ليْبنِتس في الوقت نفسه في تصاريح متكررة وملحة، إلى ضرورة إضافة نظرية للاحتمالات رياضية إلى المنطق. ويطالب الرياضيين بتحليل للمشكلات التي تكشف عنها ألعاب الحظ، وينتظر من ذلك تقدما عظيما للفكر الأمبيري وللنقد المنطقي لهذا الفكر[1]. وباختصار لقد تنبأ ليْبنِتس، بحدوس عبقرية، بالمكتسبات العظيمة التي على المنطق أن يحصيها منذ أرسطو، بنظرية الاحتمالات والتحليل الرياضي للاستدلالات (قياسية كانت أم لا) التي لم تنضج إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهو أيضًا، بفضل ***توافيقه***، الأب الروحي لتعليم التنوعية، وهو فن قريب جدا إلى المنطق كي لا نقول إنه متحد ضمنيا معه (راجع لاحقا §§ 69 و 70).

جراء ذلك يقف ليْبنِتس على أرض أمثول المنطق المحض ذاك الذي انحزنا إليه هنا، ولا شيء أبعد عنه سوى فكرة أن الأسس الماهويّة لصناعة منتجة للمعرفة يمكن أن تكمن في السيْكولُجيا. وعنده أن تلك الأسس هي قبلية بأسرها. وتشكل، بلا شك فنا ذا صورة رياضية، يتضمن شأنه شأن الرياضة وكذلك شأن علم الحساب المحض، مباشرة مهمة التنظيم العملي للمعرفة[2].

§ 61 ضرورة القيام بمباحث خاصة لتسويغ أمثول المنطق المحض معرفيا-نقديا وتحقيقه جزئيا

سيسلم بمرجعية ليْبنِتس بدرجة أقل مما يسلم لكنط أو هربرت، مع أنه لم

---

(1) Vgl. z. B. Nouv. Ess. L. IV. ch. XVI. § 5, Opp. phil. ERDM. S. 388f.; L. IV. ch. I. § 14. a. a. O. S. 343. Vgl. auch die Fragmente zur scientia generalis a. a. O. S. 84, 85 usw.

(2) على سبيل المثال تتطابق الرياضة الكلية بالمعنى الأدق عند ليبنتس مع المنطق الرياضي (PERTZ ***a. a. O.*** Bd. VII. S. 54)، في حين يعرف هذا الأخير بأنه فن إشارة توزيع الكميات. الأمر الذي يجعله ينتقل وبالطبع إلى رياضة كلية بمعناها الأوسع .

يستطع أن يعطي لمقاصده الكبرى الوزن الذي ينتج عملا يوصل إلى غايته السعيدة. وهو ينتمي إلى عصر مضى يظن العلم الحديث أنه تقدم تقدما واسعا بعده؛ ولم يعد للمرجعيات بعامة وزن ثقيل بإزاء علم متوسع جدا وغني، كما يزعم، بالمحصلات وآمن. وعلى تأثير تلك المرجعيات أن يكون ضعيفا بقدر ما ينقصها أفهوم للفن المعني موضح كفاية ومصوغ بإيجاب. ومن الواضح أنه لو شئنا ألا نبقى في منتصف الطريق والا نعرّض تفكراتنا النقدية إلى خطر العقم، لوجب علينا أن نضع أمامنا مهمة *بناء أمثول المنطق المحض على قاعدة عريضة كفاية*. وفقط، بتقديم تصوّر أكثر دقة لمحتوى مباحثه الماهويّة وسمتها، *وبتطوير نقاط عينية خاصة*، وبتطليع أفهومه بدقة أكبر، إنما يمكننا أن نبدد تلك التحكيمة التي بموجبها لا يهتم المنطق إلا بميدان يسير مكوَّن من معلومات عامة. وسنرى على العكس أن لهذا الفن مصداقا هائلا، وذلك ليس بالنظر إلى ما يتضمنه من نظريات سستامية وحسب، بل بخاصة بالنظر إلى المباحث الصعبة والهامة اللازمة لتأسيسه ولتقييمه الفلسفيين.

إلى ذلك، لن يشكل اليسر المزعوم لميدان الحقيقة محض المنطقية لوحده حجة كافية كي نعامله كمجرد ملحق بالصناعة المنطقية. وإنها لمصادرة لمصلحة النظرية المحض أن من المناسب أن يعرض ما يشكل ذاتيا وحدة نظرية مقفلة في هذا القفل النظري وليس بوصفه مجرد ملحق بغايات برانية. ومن جهة أخرى، إذا ما أثبتت المباحث، المنجزة حتى الآن على الأقل، بوضوح أن فهما صحيحا لماهية المنطق المحض ولموقعه الفريد بالنسبة إلى العلوم الأخرى جميعها، يشكل مسألة من أكثر المسائل أهمية لكل نظرية للمعرفة؛ فسيكون عرض المنطق المحض، حقيقةً، في كل محضيته واستقلاله، ذا أهمية حيوية أيضًا بالنسبة إلى هذا العلم الفلسفي الأساسي. وليس على نظرية المعرفة بالطبع أن تفهم بوصفها فنا يأتي بعد الميتافيزيقا ولا حتى بوصفه يتطابق معها، بل بوصفه يسبقها مثلما يسبق السيْكولُجيا والفنون الأخرى جميعاً.

تعقيب

إلماح إلى ف. أ. لَنْغه و ب. بُلتسانو

أيا كان الفارق الذي يفصل تصوّري للمنطق عن تصوّر لَنْغه فثمة نقطة أبقى متفقا معه حولها وأحسب أنه قدم بها خدمة لفننا، وذلك في عصر كان فيه المنطق مزدرى به، وهي أنه دافع بقوة عن القناعة هذه: «يمكن للعلم أن يأمل بإحراز تقدم رئيس بفضل الشروع في دراسة مستقلة لعناصر المنطق محض الصورية»[1]. ويبلغ الاتفاق إلى أبعد بعد؛ ويتعلق أيضًا بطريقة أعم بأمثول هذا الفن الذي لم يكن لَنْغه، والحق يقال، قادرا على توضيحه ماهويّا. وهو يحسب، ليس من دون سبب، عزل المنطق المحض بمثابة انتقاء لتلك النظريات التي يشير إليها بوصفها «ضروريّ المنطق» أي «تلك التي تنمو، على غرار المبرهنات الرياضية، على نمط ملزم إطلاقًا. . .». وما يضيفه لاحقا جدير بالتأمل: «إن مجرد أن يكون ثمة *حقائق ملزمة* هو مهم إلى حد أنه ينبغي البحث بعناية عن كل أثر لها. وفكرة إهمال هذا البحث بسبب قلة قيمة المنطق الصوري أو عدم كفايته كنظرية للفكر الإنساني يجب أن ترفض وجوبا من هذا المنظار، وبداية بوصفها خلطا للأهداف النظرية بالعملية. ومن يقدم مثل هذا الاعتراض يمكنه، نوعا ما، أن يقارن بالكيميائي الذي يرفض أن يحلل جسما مركبا بحجة أن هذا الجسم ذو قيمة كبيرة في حالته المركبة في حين أن عناصره منفردة لن يكون لها أي قيمة قط[2]». ويعبر لَنْغه بالصحة نفسها في مقطع آخر: «للمنطق الصوري، بما هو علم ضروري، قيمة مستقلة تماما عن منفعته من حيث إن كل سستام الحقائق الصالحة قبليًّا جدير بأعظم الانتباه»[3].

وحين كان لَنْغه يدافع بحرارة عن أمثول منطق صوري محض كان بعيدا عن ظنه أنه قد تحقق منذ زمن طويل إلى حد كبير نسبيا، وأنا لا ألمِّح هنا بالطبع إلى العروض العديدة للمنطق الصوري التي صدرت بخاصة عن المدارس الكنطية والهربرتية والتي قلما استجابت إلى المزاعم المرفوعة بل إلى ***علمياء*** برنرد بلتسانو[*] منذ 1837 وهو كتاب يترك خلفه، في مطالب «الأسْطَقِسيّات»[**] المنطقية كل ما تقدمه لنا الأدبيات

---

(1) F. A. LANGE, Logische Studien, S. 1.

(2) م. ن.، ص. 7 و 8

(3) م. ن.، ص. 127

(*) BOLZANO, ***Wissenschaftslehre***

(**) أي تعليم العناصر الأولية، على تعريب الأقدمين: Elementarlehre

العالمية بوصفه مخطّطات للمنطق السستامي. وصحيح أن بُلتسانو لم يناقش صراحة ولا دافع عن التحديد المستقل للمنطق المحض بالمعنى نفسه الذي عندنا؛ إلا أنه، في الواقع وفي المجلدين الأولين من كتابه قد عرض ذلك التحديد بوصفه أساس نظرية العلم بالمعنى الذي يفهم فيه العلم، بنقاء ودقة علمية وبغزارة في الأفكار المبتكرة الآمنة علميا والمثمرة على أي حال، إلى حد أن ذلك يشكل دوافع كافية لكي نحسبه بمثابة واحد من كبار المناطقة في العصور جميعها. ويمكن وضعه تاريخيا في علاقة وثيقة مع ليْبنِتس الذي يشاركه أفكارا وتصوّرات أساسية مهمة والذي يقترب منه كثيرا، من جهة أخرى على الصعيد الفلسفي. وصحيح أنه هو الآخر لم يستثمر كل غنى حدوس ليْبنِتس المنطقية بأسره، وبخاصة فيما يتعلق بعلم القياس الرياضي والرياضة الكلية؛ إلا أن ما هو معروف من مؤلفات ليْبنِتس بعد الوفاة كان قليلا جدا وكان ينقص لفهمه المفتاح الذي تقدمه الرياضة «الصورية» وتعليم التنوعية.

ويكشف بُلتسانو في كل سطر من كتابه المدهش، عن كونه رياضيا مرهفا يجعل ذهنية الدقة العلمية التي كان أول من أدخلها في المعالجة النظرية للأفاهيم الأساسية ولمبادئ التحليل الرياضي الذي وضعه بذلك على قاعدة جديدة، يجعلها تسود في المنطق نفسه: وذاك وسام مجد لم ينس تاريخ الرياضة أن يسجله. ولا نجد عند بُلتسانو ـ معاصر هيغل ـ أي أثر للبس العميق للفلسفة السستامية التي كانت تطمح إلى أن تكون حدسا فكريا للعالم وحكمة عالمية أكثر مما تهدف إلى علمان نظري تحليلي كلي، والتي أعاقت، بخلط مؤسف بين تلك المقاصد المختلفة أساسا، أيما إعاقة تقدم الفلسفة العلمية؛ والصورة التي يعطيها لأفكاره هي ذات بساطة وطول أناة بل أيضًا ذات وضوح ودقة رياضية تماما. وفقط حين نستوعب معنى تلك التشكيلات ومآلها في مجمل الفن، نكتشف أي عمل ذهني وأي قدرة ذهنية تستدعي التعريفات المتأنية والعروض الصورية. ويبدو للفيلسوف الذي تكوّن في التحكيمات وفي العادات الفكرية واللغوية للمدارس المثالية ـ وينبغي علينا جميعا من حيث نحن فلاسفة أن نتخلص تماما من تأثيرها ـ يبدو له منهج علمي من ذلك النوع بسهولة، فارغا ومسطحا أو مجرد ثقل وحذلقة. والحال، إنه على كتاب بُلتسانو إنما يجب أن يبنى المنطق كعلم ومنه يجب أن يتعلم ما ينقصه: الدقة الرياضية في التمييزات والدقة الرياضية في النظريات. وسيتبنى حينها وجهة نظر حول تطبيق نظريات المنطق الرياضية غير تلك التي يقيمها رياضيون بنجاح كبير من دون أن يكترثوا بازدراء الفلاسفة. لأنها تتطابق تماما مع روح منطق بُلتسانو على الرغم من أنها لم تخطر على بال بُلتسانو نفسه قط. على أي مؤرخ مقبل للمنطق ألاّ يقع في الخطأ

الذي وقع فيه اوبرفيك ـ الدقيق جدا من جهة أخرى ـ حين وضع كتابا من مستوى ***العلماء*** على نفس الدرجة من ***المنطق للنساء*** الذي لكْنيغه[1](*).

وبقدر ما يأتي إنتاج بُلتسانو دفعة *واحدة* بقدر ما يجب ألا يحسب بمثابة أمر نهائي (الأمر الذي سيوافق عليه تماما هذا المفكر النزيه أساسا)، وكي لا نذكر هنا إلا نقطة *واحدة*: ما يُرى بخاصة هو ثغراته من وجهة نظرية المعرفة. وما ينقص (أو ما هو غير كاف تماما) هو تلك الأبحاث التي تفهمنا من وجهة فلسفية تخصيصا الوظائف المنطقية للفكر ومن ثم التقييم الفلسفي للفن المنطقي نفسه. والباحث أو الرياضي الذي يؤسس نظرية على نظرية في ميدان محدد بأمان من دون أن يهتم كثيرا بالأسئلة المبدئية، يمكنه إن شاء أن يستغني عن الأسئلة تلك. لكن ليس ذلك الذي مهمته أن يظهر بوضوح ـ لمن لا يرى قط ولا يقيّم الفن، أو يخلط مهماته الرئيسة مع مهمات غريبة ـ الحق الخاص بمثل هذا الفن وماهية موضّعاته ومهماته. إن مقارنة هذه ***المباحث المنطقية*** بكتاب بُلتسانو ستعلِّم بعامة أن الأمر لا يدور بأي حال على مجرد تعليقات أو تعديلات نقدية لأفكار بُلتسانو على الرغم من أنها قد استمدت دفعا حاسما من بُلتسانو وأيضًا من لُتْسه(**).

---

(1) لم يجد أوبرفيك UEBERWEG ما هو جدير بالحفظ من الكتابين سوى : العنوان. وسيأتي يوم على أي حال يحسب فيه بمثابة شذوذ غريب أن نعالج المنطق تاريخيا كما فعل أوبرفيك بتوجيهه تبعا لكبار الفلاسفة.

(*) KNIGGE

(**) LOTZE

الفصل الحادي عشر
أمثول المنطق المحض

كي نستطيع أن نكوّن على الأقل خيلة، موقّتة متعينة بسمات مميزة، عن الهدف الذي إليه تسعى المباحث المنفصلة التي ستلي في الكتاب الثاني، سنحاول أن نبدد غموض أفهوم أمثول المنطق المحض الذي قد هيأته نوعا ما المعالجات النقدية التي قمنا بها حتى الآن.

§ 62 وحدة العلم
تعالق المطالب وتعالق الحقائق

العلم هو بدءًا وحدة أنتربولجيّة، أعني وحدة أفاعيل فكرية، واستعدادات فكرية مع استعدادات برانية معينة منتمية إليها. وكل ما يعين هذه الوحدة كأنتربولجيّة، وبخاصة كسيْكولجيّة، يبقى عندنا من دون أهمية هنا، وينصرف اهتمامنا على العكس إلى ما يجعل من العلم علما. وذلك ليس بأي حال تعالقا سيْكولُجيا، ولا، بعامة، تعالقا واقعيا تتداخل فيه الأفاعيل الفكرية بل نوعا من تعالق موضوعي أو أمثلي يضفي عليها صلة موضّعية موحدة، وكذلك صلاحا أمثليا في هذا التوحيد ما إن يتحقق.

ومع ذلك، فمن اللازم هنا تعيّن أكبر ووضوح أكبر. ويمكن أن نفهم بالتعالق الموضوعي الذي يخترق أمثوليا التفكير العلمي ليضفي عليه كما على العلم بما هو كذلك «وحدة»، أمرين مختلفين: إما *تعالق المطالب* التي إليها تعود قصدياً المعيشات الفكرية الواقعية (أو الممكنة) وإما *تعالق الحقائق* الذي تكتسب

فيه الوحدة المطلبية صلاحا موضوعيا بما هي ما هي عليه. والتعالقان معطيان قبليًا ولا ينفصلان. لا يمكن لأي شيء أن يكون، إن لم يكن متعينا على نحو ما؛ وأن يكون، ويكون متعينا على نحو ما، تلك هي بالضبط *الحقيقة فيّاها* التي تشكل *المتضايف* الضروري *للكون فيّاه*. والأمر بالنسبة إلى تعالقات الحقائق أو المطالب [بعامة] هو نفسه بوضوح بالنسبة إلى الحقائق أو المطلوبات المفردة. لكن هذا اللاانفصال ليس مماهاة. إن القيام الحقيقي للمطالب يعبر عن نفسه في الحقائق أو في تعالق الحقائق المتصلة به. لكن تعالق الحقائق هو غير تعالق المطالب القائمة فيه «حقا»؛ ذاك ما سنجد على الفور الدليل عليه في كون أن الحقائق التي تنطبق على حقائق لا تتطابق مع الحقائق التي تنطبق على المطالب المطروحة في الحقائق هذه.

ولكي أجتث كل سوء فهم، أشدد بصراحة على أن الفاظ: الموضّعية والموضّع والمطلب الخ.، ستستخدم هنا دائما في معناها الأوسع، وبالتالي في تناغم مع معنى لفظ المعرفة الذي فضّلتُه. يمكن لموضّع (معرفة) أن يكون واقعيا أو أمثليا، شيئا أو حدثا من نوع ما أو من علاقة رياضية، كائنا أو يجب-أن-يكون سواء بسواء. وهذا ما ينقلنا طبيعيا إلى عبارات مثل وحدة الموضّعية وتعالق المطالب الخ..

تعطى لنا هاتان الوحدتان اللتان لا يمكن أن تفكَّرا الواحدة من دون الأخرى إلا تجريدا ـ وحدة الموضّعية من جهة ووحدة الحقيقة من الأخرى ـ في الحكم وبتدقيق أكبر في *المعرفة*. وهذا التعبير الأخير واسع إلى درجة ضم الأفاعيل المعرفية البسيطة وكذلك جميع التعالقات المعرفية ذات الوحدة المنطقية أيا كان تعقيدها؛ وكل تعالق من تلك التعالقات، منظورا إليه بوصفه كلا، هو نفسه أفعول معرفي. والحال، إننا حين ننجز أفعولا معرفيا، أو لكي استعمل تعبيرا أفضّله، حين نعيش فيه نكون «أمام الموضّعي» الذي يفكره هذا الأفعول ويطرحه بالضبط على نمط معرفة: وتلك معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة، أعني أنه لو حكمنا ببداهة سيكون الموضّعي معطى على نحو أصلي. ومن ثم سيكون المطلوب ليس أمامنا بوصفه مجرد مظنة بل كقائم أمام أعيننا حقا، وفيه الموضّع إياه كما هو، أي بالضبط على النحو الذي يُرى-إليه في هذه المعرفة وليس بخلاف ذلك: أي بما هو حمّال لخاصيات وطرف في علاقات معينة الخ..

وليس مجرد ظن أنه مقوّم بهذه الطريقة أو تلك بل أنه واقعيا كذلك، *وبما* هو مقوّم واقعيا على النحو الذي يعطى عليه بمعرفته؛ مما يعني أنه بما هو كذلك ليس فقط مرئيا إليه (محكوما عليه) بعامة بل معروف؛ أو قل أيضًا إن كونه كذلك هو حقيقة صارت راهنة ومتفردة في معيش الحكم البديهي. ولو تفكرنا حول هذه الخاصية وقمنا بتجريد مؤَمْثِل سيكون لدينا الحقيقة إياها بوصفها موضّعا مُدركا بدلا من هذا الموضّعي. وهكذا نقبض على الحقيقة بما هي المتضايف الأمثلي لأفعول المعرفة الذاتي الزوّال، بما هي حقيقة *واحدة* في مقابل التنوعية اللامحدودة من أفاعيل المعرفة الممكنة والأفراد الذين يعرفون.

ومع تعالقات *المعارف* تتناسب أمثليا تعالقات الحقائق. وليست هذه الأخيرة، إذا ما فهمناها بتطابق، مجرد مركبات من حقائق، بل حقائق مركبة ومن ثم يستردفها بدورها، وبأسرها، أفهوم الحقيقة. *والعلوم* تشكل أيضًا جزءا منها إذا أخذنا هذا اللفظ بمعناه الموضوعي أي بمعنى الحقيقة الموحَّدة. وحيث إن التضايف العام قائم بين الحقيقة والموضّعية، فإن موضعية موحدة تتناسب أيضًا مع وحدة الحقيقة في علم واحد بعينه؛ تلك هي وحدة *ميدان العلم*. وبالصلة بها، إنما يقال عن الحقائق المنعزلة لعلم واحد إنها *متعالقة مطلبيا* وهي تعابير نجدها هنا، كما سنرى لاحقا متخذة بالتأكيد في معنى أوسع من المعنى العادي. (راجع خلاصة § 64).

§ 63 تتمة

وحدة النظرية

والسؤال الآن: ما الذي يعين وحدة *العلم* ومن ثم وحدة الميدان. ذلك أن العلم لا يصنعه أي تجميع للحقائق في ضمٍّ لها قد يظل، إلى ذلك، برّانيا بالكامل. قلنا في الفصل الأول[1]: إن على العلم أن يتضمن وحدة معينة في

(1) راجع § 6 ، حيث قصدنا تحت اسم العلم أفهوما أضيق، هو أفهوم العلم المجرد الذي يعطي تفسيرات نظرية هذا صحيح؛ إلا أنه لا يشكل تمييزا أساسيا وبخاصة إذا ما نظرنا إلى الموقع المميز للعلوم التجريدية التي سنعرضها في الأسطر اللاحقة.

تعالق التعليلات. والحال، إن ذلك لا يكفي، لأنه إن صح أن نحيل إلى التعليل بوصفه عنصرا ماهويّا من أمثول العلم فإن ذلك لا يعني أنه يشكل وحدة العلم.

ولإيضاح هذه النقطة نبدأ ببعض *الملاحظات العامة*.

إن المعرفة العلمية بما هي كذلك هي معرفة *انطلاقا من مبادئ*. وأن نعرف مبدأ شيء ما يعني أن نلقف ببداهة ضرورة أن هذا الشيء يتصرف على هذا النحو أو ذاك. وتعني الضرورة بما هي محمول موضوعي للحقيقة (تسمى عندها حقيقة ضرورية)، ما يعنيه: الصلاح القانوني للمطلوبات المعنية[1]. وبالتالي فإن رئيان *مطلوب ما بوصفه متوافقا مع قانون أو رئيان حقيقته بوصفها صالحة وجوبا*، ومعرفة *مبدأ* المطلوب أو حقيقته، هما تعبيران متعادلان. وجرت العادة أيضًا بفعل لبس جد طبيعي، أن نصف كل حقيقة تنص هي نفسها على قانون، بأنها حقيقة ضرورية. وعلى مثل هذا القانون، طبقا للمعنى الذي عرَّفناه بدءًا، أن توصف بالأحرى بالمبدأ الشارح للقانون الذي عنه يصدر صنف من الحقائق الضرورية.

تنقسم الحقائق إلى *فردية وعامة*. تتضمن الأولى مزاعم (صريحة أو ضمنية) حول الوجود المتحقق للفرديات في حين تخلو الثانية تماما من مثل تلك المزاعم وتسمح فقط باستنباط الوجود *الممكن* لفردية ما (فقط انطلاقا من أفاهيم).

الحقائق الفردية، بما هي كذلك، عرضية. وإذا ما تكلمنا بصددها على إيضاح استنادا إلى مبادئ فلأن الأمر يدور على التدليل على ضرورتها بافتراض *ظروف معيّنة*. مما يعني أنه حين يكون *تعالق* واقعة مع واقعات أخرى تعالقا وفقا لقانون سيكون كونها متعينا ككون ضروري استنادا إلى القوانين التي تنظم مثل تلك التعالقات وبافتراض الظروف العائدة إليها.

إذا كان الأمر لا يدور على تعليل حقيقة واقعية بل على حقيقة *عامة* (لها،

---

(1) لا يدور الأمر هنا إذن على سمة ذاتية وسيكولوجية للحكم المعني ولا حتى على نوع من الإكراه الخ . وقد أعطينا سابقا بعض الإشارات إلى الطريقة التي بها تتصرف الموضعات الأمثلية وبالتالي أيضا المحمولات الأمثلية لهذه الموضعات، إزاء الأفعال الذاتية. وسنعطي في الكتاب الثاني تدقيقات في هذا الخصوص.

بالنظر إلى تطبيقها الممكن على الوقائع التي تندرج تحتها، هي إياها سمة القانون)، فإننا سنحال إلى بعض القوانين العامة التي تفسح في المجال للقضية المطلوب تعليلها نوعيا (وليس فردياً) ولنتيجتها الاستنباطية. إن تعليل القوانين العامة يؤدي بالضرورة إلى قوانين معينة هي ماهويّا (إذًا «فيّاها» وليس فقط ذاتيا أو أنتربولجيّا) قوانين في ما يتعدى كل تعليل ممكن. وتدعى *قوانين أساسية*.

إن الوحدة السستامية لجملة مقفلة أمثليا من القوانين التي تستند إلى قانونية *واحدة* أساسية بوصفها المبدأ الأخير وتشتق منها باستنباط سستامي، هي *وحدة النظرية السستامية التامة*. وتقوم هذه القانونية الأساسية هنا إما على قانون أساسي واحد وإما على ضمة قوانين أساسية *متجانسة*.

لدينا في علم الحساب العام والهندسة والميكانيكا التحليلية وعلم الفلك الرياضي الخ.، نظريات بهذا المعنى الدقيق للفظ. ونتصوّر عادة الأفهوم نظرية بوصفه أفهوما نسبيا أي نسبة إلى تنوعية الفرديات الجزئية التي تحكمها النظرية وتهبها مبادئها الإيضاحية. يعطينا علم الحساب العام النظرية الإيضاحية للقضايا الحسابية الرقمية والعينية، وتعطينا الميكانيكا التحليلية النظرية الإيضاحية للوقائع الميكانيكية، وعلم الفلك الرياضي نظرية الوقائع المتعلقة بالتجاذب الخ.. والحال، إن إمكان القيام بالوظيفة الإيضاحية هو نتيجة بديهية لكائنات النظرية بالمعنى المطلق الذي نتكلم عليه.ـ وبمعنى أقل دقة يفهم بالنظرية سستام استنباطي ليست الأسس الأخيرة فيه بعد قوانين أساسية بالمعنى الدقيق للفظ بل أسس صحيحة تقربنا منها. والنظرية بهذا المعنى العريض تشكل درجة في سلم النظريات المقفلة.

وسنعمل أيضًا الفرق الآتي: كل تعالق إيضاحي هو تعالق استنباطي لكن ليس كل تعالق استنباطي تعالقا إيضاحيا. المبادئ جميعها مقدمات، لكن المقدمات جميعها ليست مبادئ. فقد يكون كل استنباط استنباطا ضروريا أي يجري بموجب قوانين؛ إلا أن واقعة أن الأقيسة الاستنباطية تخضع لقوانين (قوانين القياس) لا يعني أنها *تحصل* عن قوانين ولا أنها «مؤسسة» فيها ببليغ المعنى. ولدينا حقا عادة أن نعلُم أيضًا كل مقدمة، وبخاصة إذا ما كانت عامة، بأنها «مبدأ» لـ«نتيجة» استمدت منه ـ ذاك ما يشكل لبسا علينا أن نأخذه حقا بالحسبان.

§ 64 المبادئ الماهويّة وغير الماهويّة واهبة العلم وحدة. العلوم التجريبية والعينية والمعيارية

نرانا الآن قادرين على الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه عما يعين تعالق حقائق علم من العلوم، عما يشكل وحدتها «المطلبية».

قد يكون المبدأ الموحِّد من صنف مزدوج: ماهويّ أم غير ماهويّ.

تشكل حقائق علم من العلوم، يستند اقترانها إلى ما يجعل بدءًا من العلم علما، *وحدة علمية ماهويّة*؛ والعلم، كما نعلم، معرفة تستند إلى مبادئ وبالتالي إلى إيضاح أو تعليل (ببليغ المعنى). *والوحدة الماهويّة لحقائق علم من العلوم هي وحدة الإيضاح*. والحال، إن كل إيضاح يرجع إلى نظرية وينجز بمعرفة القوانين الأساسية والمبادئ الإيضاحية. تعني وحدة الإيضاح إذن وحدة *نظرية* أي، تبعا لما عرض أعلاه، وحدة متجانسة للقانونية المعلِّلة، *ووحدة متجانسة للمبادئ الإيضاحية* في نهاية المطاف.

وتعيِّن العلوم، التي فيها تعين وجهة النظرية أي الوحدة المبدئية، الميدان؛ وتضم بذلك في أمثلية مقفلة كل الوقائع الممكنة؛ والمفردات العامة التي لها مبادئ إيضاحية في قانونية مبدئية *واحدة*، تدعى، بلا تطابق، *علوما تجريدية*. وتدعى، بعَلمها خاصيّا، علوما *نظرية*. لكن هذا التعبير يستخدم عادة في مقابل العلوم العملية والمعيارية، وكنا قد احتفظنا نحن أيضًا أعلاه بهذا المعنى. وإذا اتبعنا إشارة ج. ف. كريز[1]، يمكن أن نعلُم هذه العلوم، على نحو معادل تقريبا، بوسمها علوما نموُلجية[*]، من حيث لها في القانون مبدأها الموحد والهدف الأساسي لأبحاثها أيضًا. والاسم المستخدم أحيانا: علوم *إيضاحية*، هو أيضًا ممتاز شرط أن يشدَّد على *الوحدة* الناجمة عن الإيضاح وليس على الإيضاح نفسه.

---

(1) J. v. KRIES, Die Prinzipion der Wahrscheinlickeitsrechnung 1886, S. 85f. und Vierteljahrsschrift f. u. Philosophie, XVI. (1892) S. 255. إلا أن كريز حين يستعمل لفظي «نُمولجي» و «أنطولجي»، يريد أن يقيم فرقا بين الأحكام وليس بين العلوم كما نفعل هنا.

(*) من ناموس voμoς أو القانون

لكن، ثمة من جهة أخرى أيضًا، وجهات استثنائية تسمح بتنسيق الحقائق في علم، ونذكر بدءًا وحدة *المطلب* بمعنى حرفي بالأحرى. بعبارات أخرى، وحدة تُقرن جميع الحقائق التي تعود، من حيث المضمون، إلى *موضوعية فردية واحدة بعينها أو إلى نوع أمبيري واحد* بعينه. وتلك حال العلوم العينية أو *الأَنْطولُجية*، لكي نستخدم تعبير كريز، مثال الجغرافيا والتاريخ وعلم الفلك والتاريخ الطبيعي وعلم التشريح الخ.. تشكل حقائق الجغرافيا وحدة بفضل إحالتها المشتركة إلى الأرض وتتعلق حقائق الإرصاد الجوي، بصورة أكثر حصرا بعد، بالظاهرات الجوية الأرضية الخ..

ونعلُم هذه العلوم عادة أيضًا بأنها وصفية، وهو اسم يمكن أن نتبناه بقدر ما تكون وحدة الوصف متعينة تماما بالوحدة الأمبيرية للموضوع أو للصنف ومن حيث تعين هذه الوحدة الوصفية، في العلوم المعنية، وحدة العلم. لكن يجب، بالطبع ألا نفهم هذه الأسماء كما لو أن العلوم الوصفية لا تقصد إلا مجرد الوصف، الأمر الذي يعارض أفهوم العلم الذي اتخذناه كمعيار.

وحيث إنه من الممكن أن يؤدي الإيضاح، الذي يسترشد بالوحدات الأمبيرية إلى نظريات متباعدة كثيرا الواحدة عن الأخرى، أو أيضًا إلى نظريات وعلوم نظرية متغايرة سنسمي بحق، وحدة العلم العيني، وحدة غير ماهويّة.

ومن الواضح على أي حال، أن العلوم التجريدية أو النمولجية هي علوم مبدئية خاصيّة على العلوم العينية أن تستمد من ثباتها النظري ما يجعل منها علوما، أعني ما هو نظري. ونفهم بسهولة أن العلوم العينية تكتفي بربط الكائن الذي تصفه بالقوانين الدنيا للعلوم النُموُلُجية، وعلى أقصى حد، بالإشارة إلى الاتجاه الرئيسي بإيضاح تدرّجي. فالاختزال إلى مبادئ وبناء النظريات الإيضاحية بعامة يشكلان الميدان الخاص للعلوم النُمولجية، وحين تكون هذه متطورة كفاية يجب أن نجد فيها سلفا مبادئ ونظريات مصوغة بصورة عامة. ولا يمكن بالتأكيد أن نستدل منها شيئا حول القيمة النسبية لذينك الصنفين من العلوم. وليست المصلحة النظرية هي الوحيدة، ولا الوحيدة التي تعطي قيمة. بل يمكن لمصالح أستيطيقية وأخلاقية وعملية بالمعنى الأوسع أن تتصل بالمطلب المفرد وتضفي قيمة عالية على وصفه وعلى إيضاحه الخاص. لكن بقدر ما تكون المصلحة

محض النظرية هي المحددة، لا يكون للمطلب المفرد المنعزل وللتعالق الأمبيري قيمة ليّاهما، ولا بوصفهما وسائط متُدولجية لبناء النظرية العامة: يرى المختص في الفيزياء النظرية أو الباحث الفيزيائي، في إطار محض نظري ورياضي، إلى الأرض والنجوم من زاوية غير تلك التي ينظر منها الجغرافي والفلكي؛ وليست الأرض والنجوم ذات أهمية بالنسبة إلى الفيزيائي ولا تدخل في الحسبان إلا كأمثلة كتلية جاذبة بعامة.

يجب أن نذكر أخيرا مبدأ *آخر* غير *ماهويّ أيضًا* للوحدة العلمية، وهو ذلك المبدأ الناجم عن مصلحة تطورية موحدة ومتعينة بالتالي موضوعيا بقيمة مبدئية موحِّدة (أو أيضًا بمعيار مبدئي موحد) كما فصلنا ذلك في الفصل الثاني، § 14. ذاك إذًا ما يشكل، في الفنون *المعيارية*، التجانس المطلبي للحقائق أو أيضًا: وحدة الميدان. وقد نفهم بتجانس *مطلبي*، بشكل طبيعي جدا: تجانسا مؤسَّسا في المطالب نفسها؛ ولن يكون أمامنا هنا إذن سوى الوحدة الحاصلة عن قانونية نظرية أو وحدة المطلب العيني. في هذا التصوّر، تتعارض الوحدة المعيارية مع الوحدة المطلبية.

يحصل عما عرضنا، أن العلوم المعيارية تخضع للعلوم النظرية ـ وبخاصة للعلوم النظرية بالمعنى الضيق للعلوم النُمولجية ـ بحيث نستطيع من جديد أن نؤكد أنها تستمد من هذه الأخيرة كل ما فيها يشكل القيمة العلمية، وهو بما هو كذلك النظري بالضبط.

§ 65 السؤال عن الشروط الأمثلية لإمكان العلم والنظرية بعامة

أ ـ *السؤال متصلا بالمعرفة الراهنة*

سنعالج الآن المشكلة الهامة *لشروط إمكان علم بعامة*. وحيث إن الهدف الماهويّ للمعرفة العلمية لا يمكن أن يبلغ إلا بالنظرية بالمعنى الدقيق للعلوم النُمولجية، سنستبدل هذا السؤال بالسؤال عن: *شروط إمكان النظرية بعامة*. تتألف النظرية بما هي كذلك من حقائق صورة اقترانها هي الصورة الاستنباطية. فالجواب عن سؤالنا يقتضي إذن الجواب عن السؤال العام عن شروط إمكان *حقيقة بعامة*، ومن جهة أخرى، *إمكان وحدة استنباطية بعامة*. ـ ونحيل عن

قصد، بالطبع، بطرحنا السؤال على هذا الشكل، إلى معطيات تاريخية. ويدور الأمر بوضوح على تعميم ضروري إطلاقًا للسؤال عن «شروط إمكان التجربة». ووحدة التجربة، عند كنط، هي بالفعل مماهية لوحدة القانونية الموضّعية؛ فهي تندرج إذن تحت أفهوم الوحدة النظرية.

ويجدر مع ذلك أن ندقق أكثر معنى هذا السؤال. فهو سيفهم بدءًا بمعنى *ذاتي*، وبهذا المعنى سنعبر عنه بطريقة أفضل بالكلام على سؤال شروط إمكان *المعرفة النظرية* بعامة، وعلى نحو أعم إمكان الاستنباط بعامة والمعرفة بعامة وإمكانهما لأي كائن بشري كان. هذه الشروط هي في جزء منها *واقعية* وفي جزء *أمثلية*. لن نهتم هنا بالشروط الأولى، السيْكولجيّة. ومن البديهي أن جميع الشروط السببية، التي نخضع لها في تفكيرنا، تنتمي إلى إمكان المعرفة من الوجهة السيْكولجيّة. ويمكن للشروط الأمثلية لإمكان المعرفة أن تكون على ضربين بحسب ما عرضنا سابقا[1]: فإما أن تكون *نويّة* أي بمعنى أنها مؤسَّسة في أمثول المعرفة بما هي كذلك، وذلك قبليًا، من دون أي حسبان للفردية الأمبيرية للمعرفة البشرية في أنماطها السيْكولجيّة؛ وإما أن تكون محض *منطقية*، أي مؤسسة فقط في «مضمون» المعرفة. من جهه، من البديهي قبليًا أن على ذوات مفكرة بعامة، مثالا، أن تكون قادرة على إنجاز كل أنواع الأفاعيل التي بها تتحقق معرفة نظرية. وعلينا بخاصة، بوصفنا كائنات مفكرة أن نتمتع بملكة الفهم

(1) راجع أعلاه § 32. لقد قابلت في ذلك المقطع لكي أثبت الأفهوم السائد للريبية بين الشروط النوية *للمعرفة النظرية* والشروط المنطقية الموضوعية *للنظرية نفسها* وحسب، بحيث لم يكن من الضروري اللجوء إلى تمييز لطيف جدا. لكن هنا، حيث علينا أن نلقي كامل الضوء على كل العلاقات التي تدخل في الحسبان، يجدر، على ما يبدو، أن ننظر بدءًا إلى الشروط المنطقية بوصفها *أيضا* شروطا *للمعرفة*، وأن نضعها من ثم وحسب، مباشرة في علاقة مع النظرية الموضوعية *نفسها*. ولن يمس ذلك بالطبع في شيء ماهويًّ تصوّرنا الذي يتوصل بذلك بالأحرى إلى أن يفصح عن نفسه بصورة أوضح. والأمر على النحو نفسه في ما لو أدخلنا معا في الحسبان، كما هو الحال هنا، الشروط الأمبيرية الذاتية للمعرفة إلى جانب الشروط النوِيّة ومحض المنطقية. ومن الواضح أننا نستعين هنا بالملاحظات النقدية على نظرية البداهة في المنطق. راجع أعلاه أيضا. ليست البداهة بالتأكيد سوى سمة المعرفة بما هي كذلك.

البديهي بأن مثل تلك القضايا هي حقائق، ومثل تلك الحقائق نتائج لحقائق أخرى، وأن نفهم أيضًا بداهة القوانين بما هي قوانين، قوانين بوصفها مبادئ إيضاحية، وقوانين أساسية بوصفها مبادئ أخيرة الخ. لكن، من جهة أخرى، من البديهي أيضًا أن الحقائق اياها، وبخاصة القوانين والأسس والمبادئ هي ما هي عليه سواء رأينا اليها أم لا. والحال، وحيث إنها لا تكون صالحة تبعا لقدرتنا على رئيانها، بل نقدر بالأحرى أن نرى إليها بداهة تبعا لكونها صالحة، يجب أن ننظر إليها بوصفها شروطا موضوعية أو أمثلية لإمكان معرفتها. وبالتالي فإنه ينبغي وسم القوانين *القبلية* العائدة إلى الحقيقة بما هي كذلك، وإلى الاستنباط بما هو كذلك أو إلى النظرية بما هي كذلك (أعني إلى *الماهية* العامة لتلك الوحدات الأمثلية) بوصفها قوانين تسم الشروط الأمثلية لإمكان المعرفة بعامة أو أيضًا لإمكان المعرفة الاستنباطية والنظرية بعامة أعني: شروط مؤسسة في «مضمون» المعرفة حصرا.

يدور الأمر هنا بوضوح على الشروط القبلية للمعرفة التي يمكن أن يُنظر إليها وأن تُدرس باستقلال عن أي صلة مع الذات المفكر، ومع أمثول الذاتية بعامة. ولا تكشف القوانين المعنية، في مفهومها الدلالي، أي شيء على الإطلاق من تلك الصلة، بالفعل، وهي لا تتكلم، وإن بطريقة أمثلية، على العرفان والحكم والقيْس والتصوّر والتعليل الخ.، بل على: الحقيقة والأفهوم والقضية والقياس والمبدأ والنتيجة الخ.، كما عرضنا ذلك سابقا بالتفصيل[1]. لكن القوانين هذه يمكنها، كما هو واضح ذاتياً، أن تستقبل صيغا بديهية تكتسب بها صلة صريحة بالمعرفة وموضوع المعرفة وأن تنص، بدورها مذ ذاك، على إمكانات واقعية للمعرفة. وتحدث هنا كما هناك مزاعم قبلية حول الإمكانات الواقعية، بنقل علاقات أمثلية (معبر عنها بقضايا محض عامة) إلى حالات أمبيرية خاصة[2].

ليست الشروط الأمثلية للمعرفة التي ميزناها بوصفها نوِيّة، وبوصفها شروطا

(1) أنظر أعلاه § 47.
(2) أنظر المثال الحسابي § 23.

منطقية موضوعية، ليست في أساسها سوى تحويلات شبيهة بتلك الرئيانات القانونية التي تشكل جزءا من المضمون المعرفي المحض، والتي بفضلها يمكن لتلك الشروط نفسها أن تستخدم في النقد وبتحويلات جديدة لاحقة، في إقامة معايير للمعرفة من وجهة المنطق العملي (إذ بهذه المشكلة إنما تتعلق أيضًا التعابير *المعيارية* للقوانين محض المنطقية التي جرى الحديث عنها غالبًا أعلاه).

§ 66 ب) *السؤال متصلا بالمضمون المعرفي*

ينجم عن النظرات السابقة أننا، في ما يخص مسألة الشروط الأمثلية لإمكان *المعرفة* بعامة، وبخاصة المعرفة العلمية، قد أُرجعنا في نهاية المطاف إلى قوانين معيّنة محض مؤسَّسة في المضمون المعرفي المحض، أو في الأفاهيم المقولية المندرجة تحته، والتي هي مجردة إلى حد أنها لا تحتوي أي شيء من المعرفة بوصفها أفعول ذات عارف. وأن تلك القوانين بالضبط أو الأفاهيم المقولية التي منها تتألف القوانين، ستشكل من الآن ما يمكن أن نفهم بشروط إمكان *النظرية* بعامة، بمعنى أمثلي موضوعيا. لأن السؤال عن شروط الإمكان يمكن أن يثار ليس فقط بالنسبة إلى المعرفة النظرية وحسب، كما فعلنا حتى الآن، بل أيضًا بالنسبة إلى *مضمونها*، وبالتالي بالنسبة إلى النظرية نفسها مباشرة. وسنفهم من ثم بنظرية، وينبغي أن نشدد على ذلك من جديد، مثلما نفهم بحقيقة وقانون الخ.، *مضمونا أمثليا* معينا لمعرفة ممكنة. وتتناسب الحقيقة *الوحيدة*، بما هي بالضبط ذاك المضمون المتماهي أمثليا، مع كثرة الأفاعيل المعرفية الجزئية والفردية للمضمون عينه. وبطريقة مماثلة، تتناسب تلك النظرية، بما هي مضمون متماه أمثليا، مع تنوعية المركبات المعرفية الفردية، لأن في كل منها تتوافق النظرية *عينها* مع المعرفة ـ الآن وكل أوان، عند هذا الذات أو ذاك. ولا تكون إذن مكونة من *أفاعيل*، بل من عناصر محض *أمثلية ومن حقائق*، وذلك في صور محض أمثلية، في صورة *مبدأ ونتيجة*.

وإذا ما طبقنا الآن مباشرة السؤال عن شروط الإمكان على النظرية مفهومة بهذا المعنى الموضوعي، وعلى نحو أدق على النظرية بعامة، لن يكون بوسع ذلك الإمكان أن يتخذ معنى غير الذي نستخدمه فيما يخص الموضوعات المفكَّرة

على نحو محض أفهومي. وهكذا نرجع من الموضوعات إلى الأفاهيم، ولا يعني «الإمكان» سوى «*صلاح*» الأفهوم المعني أو أيضًا سوى ماهويّته. مما يعني الشيء نفسه لما أشير إليه غالبًا تحت اسم *واقعية* الأفهوم في مقابل وهميته، أو كي نستخدم لفظا نفضله، *لاماهويّته*. وبهذا المعنى إنما نتكلم على تعريفات واقعية تضمن إمكان الأفهوم المعرَّف وصلاحه وواقعيته، مثلما تضمن التقابل بين الأعداد الواقعية أو المتوهمة، والأشكال الهندسية الخ.. ومن الواضح أن لفظ الإمكان، في التطبيق على أفاهيم، ملتبس بالانتقال. بالمعنى الخاصيّ للفظ، وجود الموضّعات، المدرجة تحت الأفاهيم العائدة إليها، هو ممكن . وهذا الإمكان تضمنه قبليًّا معرفة الماهية الأفهومية، التي تصير لنا، على سبيل المثال، واضحة جدا على أساس التصوّر الحدسي لموضّع متناسب معها. والحال، إن ماهويّة الأفهوم يعلَّم عليها هي إياها أيضًا، عبر الانتقال، بالإمكان.

ولو رجعنا إلى ما تقدم لاكتسب السؤال عن *إمكان* النظرية بعامة وعن *الشروط* التي لها تخضع، معنى معقولا بسهولة. إن إمكان نظرية بعامة، أو ماهويّته، تضمنه بالطبع المعرفة البديهية بنظرية متعينة ما. لكن سيطرح على الفور سؤال آخر: ما الذي يشرط إمكان نظرية بعامة، في كليّةٍ قانونية-أمثلية؟ بتعبير آخر ما الذي يشكل *«الماهية» الأمثلية للنظرية بما هي كذلك*؟ وما هي «الإمكانات» البدئية التي يتشكل منها «إمكان» النظرية، وبتعبير آخر: ما هي *الأفاهيم الماهويّة البدئية* التي يتشكل منها أفهوم النظرية الماهويّ بدوره؟ وإلى ذلك، ما هي *القوانين المحض* التي، إذ تتأسس على أفاهيم، تضفي على كل نظرية بما هي كذلك وحدتها؛ وبالتالي ما هي القوانين العائدة إلى صورة كل نظرية بما هي كذلك، التي تعين قبليًّا التغيرات أو الأنواع الممكنة (الماهويّة) لتلك النظرية؟

إذا كانت تلك الأفاهيم الامثلية أو تلك القوانين تحدد إمكان النظرية بعامة، وإذا كانت، بتعبير آخر تعبر عما يعود ماهويّا إلى أمثول النظرية فسينجم عن ذلك مباشرة أن أي نظرية مزعومة لن تكون نظرية إلا إذا كانت في تناغم مع تلك الأفاهيم أو القوانين وبقدر ما هي كذلك. فالتسويغ المنطقي لنظرية معطاة بما هي كذلك (أي تبعا لصورتها المحض) يتطلب بالتالي العودة إلى ماهية صورتها ومن

ثم العودة إلى *الأفاهيم والقوانين التي تؤلف المقوّمات الأمثلية للنظرية* بعامة («شروط إمكانها») والتي تعين قبليًّا واستنباطا كل تخصيص لأمثول النظرية في أنواع ممكنة. ويحصل ذلك كله هنا مثلما يحصل في الميدان الأوسع للاستنباط، ومثالا في ما يخص الأقيسة البسيطة. وعلى الرغم من أنه يمكنها أن تتضح تماما بالرئيان فإنها لا تستمد مع ذلك تسويغها الأخير والأعمق إلا بالعودة إلى القانون الصوري للقياس. وبهذه الوسيلة بالتأكيد إنما نصل إلى رئيان *المبدأ* القبلي للتعالق القياسي. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى كل استنباط أيا كان مبلغ تعقيده، وبخاصة بالنسبة إلى النظرية. بالتفكير النظري الرئياني نصل إلى رئيان أسس *المطلوبات الموضحة*. أما الرئيان، الذي يسمح بالدخول إلى أعمق في التعالق النظري نفسه الذي يشكل *المضمون* النظري لذلك التفكير والذي يسمح بالدخول إلى الأسس القبلية للقانون المتحكم بعمله، فلا نكتسبه إلا بالعودة إلى صورة الطبقة المعرفية المختلفة جدا وقانونها وتعالقاتها النظرية المنتمية إليها.

ويمكن لهذه الإحالة إلى الرئيانات والتسويغات الأعمق أن تصلح لإظهار القيمة التي لا تضاهى للأبحاث النظرية التي تسمح بحل المشكلة المذكورة: الأمر يدور على *النظريات السستامية المؤسسة في ماهية النظرية، او يدور أيضًا على العلم النمولجي النظري القبلي الذي يتعلق بالماهية الأمثلية للعلم بما هو كذلك*، والمنظور إليه من جهة محتواه من النظريات السستامية باستثناء جهته الأمبيرية، الأنتربولجيّة؛ وإذًا، وبمعنى عميق: يدور على نظرية النظريات، وعلم العلوم. لكن المردود على إثراء معرفتنا يجب أن يميَّز بالطبع من المشكلات إياها ومن محتوى حلولها الخاص.

§ 67 مهمات المنطق المحض

أولا: تثبيت المقولات الدلالية المحض والمقولات الموضّعية المحض وتعقيداتها القانونية

لو أقمنا بيانا تقريبيا بالمهمات التي علينا التطرق إليها، على أساس من التثبيت الموقت لأمثول ذلك الفن القبلي بهدف التمهيد لفهم أعمق له، لفرّقنا بالضبط بين مجموعات ثلاث:

سيكون المطلوب *أولا* أن نثبت أو نوضح علميا الأفاهيم الأهم وبخاصة مجموعة *الأفاهيم البدئية* التي *تجعل* تعالق المعرفة، وبخاصة تعالقها النظري، *ممكنا* موضوعيا. بكلمات أخرى، نرى إلى الأفاهيم التي تقوّم أمثول الوحدة النظرية، وكذلك إلى الأفاهيم القائمة معها في تعالق قانوني أمثلي. ومن المفهوم أن تتدخّل هنا أفاهيم مقوّمة من الدرجة الثانية، أعني أفاهيم أفاهيم ووحدات أمثلية أخرى. فالنظرية المعطاة هي اقتران استنباطي معين لقضايا معطاة، وهذه الأخيرة هي نفسها اقترانات مكوّنة بطريقة معينة من أفاهيم معطاة. وينجم أمثول «صورة» النظرية المتصلة بها عن استبدال هذه المعطيات بتعيانات، وهكذا تحل محل الأفاهيم البسيطة أفاهيم أفاهيم وأماثيل أخرى. من هنا تطلع أفاهيم من مثال الأفاهيم: أفهوم، قضية، حقيقة الخ.

أفاهيم *صور الاقتران الأولية* هي بالطبع مقوِّمة، وبخاصة صور الاقتران التي تقوِّم، بعمومية كلية، الوحدة الاستنباطية للقضايا ومثالا: الاقتران العطفي والشرطي المتصل والمنفصل لقضايا بقضايا جديدة. وتلك هي أيضًا حال صور ربط عناصر دلالية أدنى في قضايا بسيطة، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى مختلف صور الحامل وصور المحمول، وصورتي الربط المتصل أو المنفصل، وصورة الجمع الخ.. وتضبط قوانين ثابتة التعقيدات التدرّجية التي عبرها تتولد، من الصور البدئية، كثرة لا متناهية من الصور الجديدة والمتجددة أبدا. ومن الطيعي أن تنتمي قوانين التعقيدات تلك، التي تستنبط بنظرة توافيقية، الأفاهيم والتأليف التوافيقي نفسه، على أساس من أفاهيم وصور بدئية، وأن تنتمي أيضًا إلى دائرة الأبحاث التي نقوم بها هنا[1].

وبتعالق قانوني أمثلي مع الأفاهيم التي ذكرت حتى الآن، أي مع *المقولات الدلالية* وبالتضايف معها، ثمة أفاهيم أخرى مثال: الموضّع، المطلوب، الوحدة، الكثرة، العدد، العلاقة، الاقتران الخ.. وهي مقولات محض أو مقولات موضّعية صورية. وعليها إذاً هي أيضًا أن تؤخذ بالحسبان. ويدور الأمر، كقاعدة عامة، من هذه الجهة ومن تلك، على أفاهيم *مستقلة عن جزئيّة أيّ مادةٍ*

(1) أنظر المبحث الرابع من *الكتاب الثاني*.

معرفية، من حيث تكفي وظيفتها وحدها لإيضاح ذلك، وبها إنما يجب أن تلحق جميع الأفاهيم والموضّعات والقضايا والمطلوبات التي تبرز بوصفها خاصة في تفكيرنا: ولذا لا تظهر إلا بالتضايف مع مختلف «وظائف التفكير»، أي أنه لا يمكنها أن تؤسس عينيا إلا في أفاعيل فكرية ممكنة بما هي كذلك أو في متضايفات يمكن أن ندركها فيها[1].

وعليه يجدر بنا أن نثبت كل تلك الأفاهيم، وأن نبحث لكل واحد منها عن *«أصله»*. وهذا لا يعني أن السؤال السيكولجيّ عن تولد التصوّرات (أو الاستعدادات التصوّرية) الأفهومية العائدة إليه ذو فائدة ما للفن المعني. لا يدور الأمر على ذلك، بل على *الأصل الفيميائي*، أو بالاحرى ـ إذا كنا نفضل أن نتخلى نهائيا عن لفظ الأصل بوصفه غير مطابق وناجم عن خلط ما ـ يدور الأمر على *رئيان ماهويّ* للأفاهيم المعنية، وميتدولجيًّا على تثبيت الفاظ سديدة ذات دلالات متمايزة بدقة. ولا يمكننا أن نصل إلى هذا الهدف إلا بوساطة الاستحضار الحدسي للماهية في أمثلة مطابقة أو، في حالة الأفاهيم المعقدة، بمعرفة ماهويّة الأفاهيم الأولية الملازمة لها وأفاهيم صورها الاقترانية.

وليست تلك سوى مهمات أولية ونافلة على ما يبدو. وهي ترتدي إلى حد كبير بالضرورة صورة النقاشات اللفظية، بل تظهر بسهولة لغير الدرِبين بوصفها مماحكات لفظية فارغة. والحال، إنه طالما أنه لم يفرق بين هذه الأفاهيم، وطالما لم توضح في حدس مؤمثل، بعودة إلى ماهيتها، فإن كل الجهود اللاحقة ستكون من دون أمل. ليس ثمة من ميدان للمعرفة يبدو فيه اللبس أكثر ضررا، ومن ميدان فيه يعيق الخلط بين الأفاهيم تقدم المعرفة بل يمنع تولده أيّ رئيان لأهدافها الحقيقية، أكثر مما يحصل في ميدان المنطق المحض. ذاك ما أظهرته أينما كان التحليلات النقدية المتضمنة في هذه ***المقدمات***.

قد يكون من النادر تقدير أهمية مشكلات هذه المجموعة الأولى، والتساؤل عما إذا لم تكن تكمن فيها أكبر صعوبات هذا الفن في مجمله.

---

(1) راجع أعلاه § 63، ومبحثنا الرابع § 44 من ***الكتاب الثاني***.

§ 68 ثانيا: القوانين والنظريات المؤسِّسة في تلك المقولات

تتصل المجموعة الثانية من المشكلات بالبحث عن القوانين التي تؤسس في ذينك الصنفين من الأفاهيم المقولية(*)، والتي لا تتعلق فقط بصور التعقيد الممكنة والهيئات المغيِّرة التي تضم الوحدات النظرية[1]، بل تتعلق بالأحرى *بالصلاح الموضوعي* للصور المتشكلة الناجمة عنها: وبالتالي ومن جهة، بصدق *الدلالات* بعامة أو بكذبها وفقط بسبب من هيئتها المقولية؛ ومن جهة أخرى (وبالصلة مع متضايفاتها الموضّعية) بكون الموضّعات بعامة والمطلوبات بعامة، أو لاكونها إلخ.. وذلك أيضًا بسبب صورتها المقولية المحض. وتشكل هذه القوانين التي تطاول بالتالي المدلولات والموضّعات بعامة[2] بأكبر عمومية قابلة لأن تفكر، لأنها منطقية-مقولية، تشكل بدورها نظريات. ومن جهة أولى، جهة الدلالات، توجد نظريات الاستدلال، مثال علم القياس، الذي مع ذلك ليس سوى *واحدة* من مثل تلك النظريات. ومن جهة أخرى، جهة المتضايفات، يتأسس تعليم الكثرة المحض على أفهوم الكثرة وتعليم الأعداد المحض على أفهوم العدد الخ ـ وكل واحد يشكل نظرية مقفلة ليّاها. وهكذا تؤدي جميع القوانين المعنية هنا إلى عدد محدود من القوانين البدئية أو الأساسية المتجذرة في الأفاهيم المقولية والتي (بفضل تجانسها) عليها أن ترسي نظرية شاملة تضم هذه النظريات الفردية بوصفها عناصر مقفلة نسبيا.

ويدور الأمر هنا على مملكة القوانين المتضمنة، بفضل عموميتها الصورية، جميع الدلالات وجميع الموضوعات الممكنة التي تستردف كل نظرية وكل علم جزئي، على كل واحد منهما أن يتوسل وفق تلك القوانين شرط أن يكون صالحا. وذلك لا يعني أن كل نظرية مفردة تفترض كأساس لإمكانها ولصلاحها كل واحد من تلك القوانين بخاصة. وتشكل هذه النظريات والقوانين المقولية

(*) أي أفاهيم مستقلة عن جزئية أي مادة معرفية، وأفاهيم لا تظهر إلا بالتضايف مع مختلف «وظائف التفكير»

(1) راجع *الكتاب الثاني*، المبحث الرابع.

(2) راجع *الكتاب الثاني*، المبحث الأول، § 29 في الخاتمة.

بالأحرى، فيَ كمالها الأمثلي، الأساس الكلي الذي منه تستمد كل نظرية صالحة ومتعينة المبادئ الأمثلية لماهويّتها فيما يخص صورتها: وهي تلك القوانين التي بموجبها تتوصل النظرية ويمكنها أن تتوصل انطلاقا منها في نهاية التحليل، إلى أن تسوَّغ بوصفها صالحة بحسب «صورتها». ومن حيث إن النظرية هي وحدة شاملة تبنى انطلاقا من حقائق وتعالقات فردية، فإنه من الواضح بذاته أن القوانين، الناجمة عن أفهوم الحقيقة وعن إمكان التعالقات الفردية لهذه الصورة أو تلك، متضمنة معا في الميدان الذي تحدده الصورة. وعلى الرغم من أن، أو بالأحرى لأن أفهوم النظرية هو الأضيق، فإن المهمة الآيلة إلى البحث عن شروط إمكانها هي الأشمل بالنظر إلى المهمات الأخرى المتعلقة بالحقيقة بعامة وبالصور البدئية للتعالقات القضوية[1].

§ 69 ثالثا: نظرية الصور النظرية الممكنة أو تعليم التنوعية(*) المحض

ما إن تنجز كل هذه المباحث حتى يكون قد تحصّل أمثول علم شروط إمكان النظرية بعامة. لكن، نرى على الفور أن هذا العلم يحيل إلى ما بعده، إلى علم إضافي يعالج قبليًّا *الأصناف الماهويّة (الصور) للنظريات والقوانين المتصلة بها*. وهكذا، وبكلمة، ينجم أمثول علم أشمل، هو علم النظرية بعامة الذي في جزئه الأساسي يدرس الأفاهيم والقوانين الماهويّة المنتمية قواميا إلى أمثول العلم ليصل بعد ذلك إلى تمييز هذا الأمثول وإلى البحث لا عن إمكان النظرية بما هي كذلك بل بالأحرى قبليًّا عن *النظريات الممكنة*.

أعني أنه انطلاقا من التحقيق المتقدم كفاية للمهام التي أشرنا إليها، سيكون من الممكن أن نشكل انطلاقا من الأفاهيم محض المقولية بالضبط، عدة أفاهيم لنظريات ممكنة، وصور محض لنظريات يكون تماسكها مبرهنا بقوانين. لكن

(1) راجع أعلاه § 65

(*) die Mannigfaltigkeitslehre وهي محاولة هوسرل الخاصة في إقامة نظرية شاملة تصلح لاستنباط إمكان العلوم جميعها قبليا.

هذه الأشكال المختلفة ليست من دون صلة واحدها بالآخر. سيكون ثمة نسق متعين من المنهج الذي بموجبه يمكننا أن ننشئ تلك الصور الممكنة وأن نسيطر على تعالقاتها القانونية وأن نحوّلها بالتالي أيضًا بعضا إلى بعض لتغيير العوامل الأساسية المعيِّنة الخ. . وسيكون ثمة، إن لم يكن بعامة فعلى الأقل بالنسبة إلى صور نظرية لأجناس معرّفة بدقة، سيكون ثمة قضايا عامة تتحكم، بمصداق محدد وبموجب قوانين التطور العائد إليه، باقتران الصور وتحولها.

وعليه ستكون القضايا المطلوب إقامتها ذات محتوى مختلف بوضوح وسمة مختلفة بوضوح عن مبادئ-ومبرهنات النظريات التي من المجموعة الثانية، ومثالا عن القوانين القياسية أو الحسابية الخ. لكن، من الواضح من جهة أخرى بدءًا أن استنباطها (لأنه لا يمكن أن تعطى هنا قوانين مبدئية بصحيح العبارة) يجب أن يستند إلى تلك النظريات.

وذاك هدف أخير وهدف أسمى لعلم نظري للنظرية بعامة. وهو أيضًا ليس أمرا لا يبالى به من وجهة المعرفة العملية. بل على العكس، يمكن لإدراج نظرية ما في صنفها الصوري أن يكون بالأحرى ذا دلالة متُدولجية كبرى. لأنه مع اتساع الفلك الاستنباطي النظري تتنامى أيضًا بالفعل حيوية البحث النظري الحرة ويتنامى غنى المناهج وثراؤها. وهكذا سيمكن لحل المشكلات المطروحة في إطار فن نظري ما أو أيضًا في إطار نظرية من نظرياته، وفي ظروف معينة، أن يستمد عونا منهجيا عالي الفاعلية بالعودة إلى النمط المقولي أو (مما يعني الأمر نفسه) من صورة النظرية، إذا ما تقدم أحيانا من ثمة إلى أمام بالانتقال إلى صورة أو صنف صوري شاملين وإلى قوانينهما.

§ 70 إيضاحات حول أمثول تعليم التنوعية المحض

قد تبدو تلك الإشارات غامضة نوعا ما. وما تشهد عليه «الرياضة الصورية» بالمعنى الأعم أو تعليم *التنوعية*، أي الثمرة الأجمل للرياضة الحديثة، هو أن الأمر لا يدور هنا في ما يخص تلك الإشارات على أوهام غامضة بل على مفاهيم ذات محتوى صلب. والواقع أن ذلك التعليم ليس سوى تحقيق جزئي (مع التغييرات المتضايفة) للأمثول الذي بينا خطوطه العريضة ـ مما لا يعني بالطبع أن

الرياضيين أنفسهم، الذين توجههم أصلا مصالح ميدان الأعداد والكميات والذين هم محددون بالتالي بها قد تعرفوا بصواب الماهية الأمثلية للفن الجديد، ولا أنهم قد ارتقوا حتى التجريد الاسمى لنظرية كلية. إن *التضايف الموضّعي* لأفهوم النظرية الممكنة المتعينة من حيث صورتها وحسب هو أفهوم *ميدان* ممكن *للمعرفة بعامة يجب أن تسود فيه نظرية من صورة مشابهة*. والحال، إن الرياضي (في دائرته) يسمي مثل هذا الميدان تنوعية. فهو بالتالي ميدان متعين فقط بكونه خاضعا لنظرية من مثل تلك *الصورة*؛ أي بكون أن اقترانات معينة لموضّعه هي ممكنة، وهي ملحقة ببعض القوانين الأساسية من هذه الصور *المتعينة* أو تلك (وذاك هو التعين المفرد). أما من حيث المادة فتبقى الموضوعات غير متعينة تماما. وذاك ما يفضل الرياضي أن يعبر عنه بعبارة «موضوعات فكرية» لأنها بالضبط ليست متعينة لا مباشرة كفرديات مفردة أو نوعية، ولا غير مباشرة بأنواعها أو أجناسها المادية بل حصرا متعينة بصورة اقترانات منسوبة إليها. وهذه الأخيرة نفسها هي بالتالي قليلة التعين من حيث المفهوم شأنها شأن موضوعاتها؛ صورتها وحدها متعينة أعني متعينة بصور القوانين الأولية المتبناة بوصفها صالحة لها. وتعين هذه القوانين من ثم *الميدان* أو بالاحرى صورة *الميدان*، وكذلك *النظرية* أو تعين، كي نتكلم مرة أخرى أيضًا بكلام أدق، *صورة النظريات* المطلوب إنشاؤها. في تعليم التنوعية، ليس + مثالا علامة للجمع الرقمي بل علامة الاقتران بعامة التي بموجبها تعمل القوانين التي من صورة أ + ب = ب + أ الخ. وتتعين التنوعية بواقع أن موضوعاتها الفكرية تجعل هذه «العمليات» ممكنة (وعمليات أخرى يطلب أن تبرهن أنها متلائمة قبليًا معها).

إن الأمثول العام لتعليم التنوعية هو أنه علم يضفي صورة متعينة على الأنماط الماهويّة للنظريات (أو للميادين) الممكنة ويبحث عن صلاتها المتبادلة المحكومة بقوانين. وستكون النظريات الحقيقية عندها تنويعات أو أيضًا تفريدات للصور النظرية المناسبة، وستكون أيضًا كل ميادين المعرفة المصوغة نظريا تنوعيات مفردة. وما إن تعرض النظرية الصورية المعنية، في تعليم التنوعية بكل شموله حقا، حتى يكون كل العمل النظري الاستنباطي، من أجل بناء كل النظريات الحقيقية من الصورة نفسها قد أنجز بذلك بالذات.

وتلك نقطة ذات أهمية متُدولجية عظمى. ومن دونها لا يمكن الكلام على فهم المنهج الرياضي. ولا يقل عنها أهمية إدخال هذا المنهج في صور أو أصناف صور أوسع، وتلك عملية يسهل بلوغها بالعودة إلى الصورة المحض. وأن يكون ثمة أثر كبير للفن المنهجي المدهش للرياضة، ذاك ما تظهره لنا لا نظرة تلقى على تعاليم التنوعية الناجمة عن تعميمات النظرية وصورة النظريات الهندسية وحسب، بل أيضًا وسلفا نظرة تلقى على أول حالة وأبسطها من هذا النوع، أعني توسيع ميدان الأعداد الحقيقية (أي صورة النظرية المتناسبة معها، و«النظرية الصورية للأعداد الحقيقية») وصولا إلى الميدان الصوري للأعداد المركبة العادية الأوسع مرتين. والواقع أنه في هذا المفهوم إنما يوجد مفتاح الحل الوحيد الممكن لهذه المشكلة التي لا تزال غير موضّحة بعد: ومثالا كيف يمكن، في ميدان الأعداد، لأفاهيم ممتنعة (لاكائنة) أن تعالج منهجيا كأفاهيم واقعية. على أي حال ليس هنا مجال مناقشة هذا السؤال بصورة أدق.

حين كنت أتكلم أعلاه على تعاليم التنوعية التي تولدت من تعميمات النظرية الهندسية كنت أرى بالطبع إلى تعليم تنوعية ذات ن(*)-أبعاد سواء كانت إقليدية أم لا-إقليدية، وكذلك إلى نظرية غرَسْمان في المكان ونظريات قريبة يمكن فصلها بسهولة عن أي إحالة هندسية، ونظرية ف. روفان هَمِلتُن(**) من بينها. وكذلك فإن نظرية لي في مجموعات التحويل، وأبحاث ج. كونتور حول الأعداد والتنوعيات تندرج إلى جانب أخرى كثيرة في هذه الفئة.

وحين يدرس الفيلسوف الذي تعلم شذرات من نظرية ريمان - هلمهُلتس(***)، النمط الذي بموجبه يتم الانتقال من جنس تنوعية مكانية إلى آخر بتغيير درجة الانحناء، يمكنه أن يكوِّن فكرة ما عن الطريقة التي بها تقترن صور محض لنظريات من أنماط متميزة بوضوح، في ما بينها قانونيا. وسيكون من السهل أن نبرهن على أننا، بمعرفة القصد الحقيقي لتلك النظريات بما هي

(*) يمكن ان نضع محل ن أي رقم كان.

(**) تباعا: GRASSMAN, W. ROWAN HAMILTONM, LIE', G. CANTOR

(***) RIEMANN-HELMHOLTZ

صور محض مقولية لنظريات، نبدد كل ضباب ميتافيزيقي وكل أسرار الأبحاث الرياضية المقترنة بها. وإذا ما سمينا الصورة المعروفة الناظمة لعالم الظاهرات مكانا فسيكون من العبث الكلام على «أمكنة» لا تطبق فيها، مثالا، مسلمة المتوازيين. وكذلك الكلام على هندسات مختلفة طالما أننا نسمي الهندسة بالضبط علم مكان عالم الظاهرات. لكن حين نفهم بمكان: الصورة *المقولية* لمكان العالم، وتضايفا، بهندسة: الصورة المقولية لنظريات الهندسة بالمعنى العادي للفظ، فإن المكان في هذه الحالة سيندرج في جنس، يطلب تحديده بقوانين، من تنوعية متعينة على نحو محض مقولي، وسنتكلم حينها بالطبع على مكان بمعنى أوسع بعد. وعلى النحو نفسه تندرج النظرية الهندسية في جنس متناسب مع الصور النظرية المتعالقة نظريا والمتعينة على نحو محض مقولي، صور يمكن أن ننعتها، بمعنى واسع متناسب، بـ«هندسات» لتلك التنوعية «المكانية». على أي حال، تشكل نظرية «الأمكنة ذات ن- أبعاد» قسما مقفلا نظريا من تعليم النظريات بالمعنى المعرف سابقا. إن نظرية التنوعية الاقليدية ذات الأبعاد الثلاثة هي مفردة أمثلية أخيرة في هذه السلسلة متماسكة بفضل قانون، وصورة لنظريات قبلية محض مقولية (لسساتيم استنباطية صورية). هذه التنوعية هي بدورها، بالصلة مع مكان«نا»، أي مع المكان بالمعنى الدارج للفظ، الصورة محض المقولية المرتبطة به، وبالتالي النوع الأمثل الذي يشكل له فردية مفردة إن صح القول وليس فرقا نوعيا ما ـ ومثال آخر ضخم هو تعليم سساتيم الأرقام المركبة التي من ضمنها تكون نظرية الأرقام المركبة «العادية» فردية مفردة بدورها وفرقا نوعيا أخيرا. بالصلة مع مثل تلك النظريات ليست علوم حساب العدد والعدد الترتيبي والأعداد الضخمة *والكم الموجه* الخ.، سوى مفردات مفردة معينة. ويتناسب مع كل منها أمثول الجنس الصوري، أو أيضًا تعليم الأعداد الكاملة المطلقة والأعداد الحقيقية والأعداد المركبة العادية الخ.. حيث يجب أن يؤخذ لفظ «العدد» بمعنى صوري معمم.

§ 71 تقسيم العمل

عمل الرياضي وعمل الفيلسوف

تلك هي إذًا المشكلات التي نحسب أنها عائدة إلى المنطق المحض أو الصوري بالمعنى المعرف به أعلاه؛ ونحن نعطي لميدانه أكبر مصداق ممكن متلائم مع رسم أمثول علم النظرية بعامة. وقد تشكل من زمان قسم كبير من النظريات التي تكوّن الجزء الأبرز منه، بوصفها «تحليلا محضا» أو على نحو أفضل بوصفها رياضة صورية، وعالجها الرياضيون إلى جانب فنون أخرى ليست «محضة» بكل معنى الكلمة، أي صورية، مثال الهندسة (بما هي علم لمكان«نا») والميكانيكا التحليلية الخ.. وتقتضي طبيعة المطلوب حول هذه النقطة حقا وإطلاقًا، تقسيم *عمل*. فبناء النظريات والحل الدقيق والمنهجي لكل المشاكل الصورية تبقى أبدا الميدان الخاص بالرياضي. وثمة مناهج ووسائل بحث خاصة مخصصة لهذا الاستعمال وهي نفسها، أساسا، لجميع النظريات المحض. وحديثا ذهب الرياضيون إلى حد المطالبة بإخراج نظرية علم القياس، وأخذوا على عاتقهم المهمة التي كانت تندرج دائما في الفلك الأخص للفلسفة، والتي عرفت بين أيديهم نموا غير متوقع ـ تلك النظرية المزعومة منجزة من زمان. ومعا تم من هذا الجانب اكتشاف نظريات لأنواع جديدة من القياس وهذّبت بطريقة رياضية أصيلة كان المنطق التقليدي قد أهملها أو تجاهلها. لا يمكن لأحد أن يمنع الرياضيين من المطالبة لأنفسهم بكل ما يجب أن يعالج في صورة ومنهج رياضيين، ووحده ذاك الذي لا يعرف الرياضة وبخاصة الرياضة الصورية بوصفها علما حديثا والذي يحاكمها فقط بحسب أقليدس وآدم ريز(*) يمكنه أن يظل متعلقا بالتحكيمة العامة القائلة: إن ماهية الرياضة تكمن في العدد والكم. فليس الرياضي، بل الفيلسوف هو من يتجاوز الفلك الطبيعي لحدوده حين يثور ضد النظريات «المُريِّضة» للمنطق ويرفض أن يعيد الأطفال الذين وضعوا في عهدته موقتا إلى أهلهم الطبيعيين. والازدراء الذي به يطيب للمناطقة المتفلسفين الكلام على نظريات القياس الرياضية، لا يغير في شيء من كون أن الصورة الرياضية

(*) ADAM RIESE

هي، في معالجة هذه النظريات المتطورة بدقة (والنظرية بمعناها المخصوص بالتأكيد) الصورة العلمية الوحيدة، والوحيدة التي تقدم قفلا وإنجازا سستاميين، ونظرة إجمالية إلى جميع الموضوعات الممكنة والصور الممكنة لحلها.

لكن، إذا كانت بلورة جميع النظريات بالمعنى الصحيح تعود إلى ميدان الرياضيين فما الذي سيتبقى عندها للفيلسوف؟. يجب أن ننبه هنا إلى أن الرياضي ليس في الحقيقة النظري المحض بل فقط التقني البارع وذلك الصنف من البناة الذي يبني، حين يكون منتبها إلى الاقترانات النظرية حصرا، النظرية بوصفها أثرا تقنيا مشهودا. ومثلما يبني الميكانيكي الممارس آلات من دون أن يكون به حاجة من أجل ذلك إلى أن يمتلك رئيانا نهائيا بماهية طبيعتها وقوانينها، كذلك يبني الرياضي نظريات الأعداد والكموم والاقيسة والتنوعيات من دون أن يكون به حاجة إلى ان يمتلك رئيانا نهائيا بماهية النظرية بعامة وبماهية الأفاهيم والقوانين التي تشرطها. والأمر على النحو نفسه بالتأكيد في ما يخص جميع «العلوم الخاصة». والأول بالطبع(*) ليس بالضبط الأول رتبة(**). ولحسن الحظ ليس الرئيان الماهويّ هو ما يجعل العلم، بالمعنى العادي المثمر عمليا للفظ، ممكنا بل الغريزة العلمية والمنهج. ولذلك بالضبط يلزم إلى جانب العمل الفذ والمنهجي للعلوم الجزئية الذي يتجه بالأحرى نحو الحلول ونحو سيطرة عملية على المشكلات أكثر مما يتجه نحو رئيان ماهويّ، يلزم تفكر متصل في «نقد المعرفة» عائد حصرا إلى الفيلسوف؛ تفكُّرٌ لا يجعل أي غرض يسود سوى الغرض النظري المحض، ويتيح لهذا الغرض أيضًا أن يمارس كامل حقوقه. ويشترط البحث الفلسفي مناهج واستعدادات أخرى تماما مثلما يطرح على نفسه أهدافا أخرى تماما. ولا يسعى إلى أن يعيق مهنة الاختصاصي بل فقط إلى الوصول إلى رئيان للمعنى ولماهية إنتاجاته من حيث المنهج والمطلب. ولا يكتفي الفيلسوف بأن نتوجه في العالم، بأن يكون لدينا قوانين بما هي معادلات يمكننا بواسطتها أن نتنبأ بالمجرى المقبل للأشياء، أو أن نستعيد مجراها

(*) باليونانية في الأصل πρότερον τῆ φύσει

(**) باليونانية في الأصل πρότερον πρὸς ἡμάς

الماضي، بل هو يريد أن يوضح ما هي ماهية «الشيء»، و«الحدس» و«السبب» و«الأثر» و«المكان» و«الزمان» الخ؛ وكذلك أن يوضح أي تعاطف مدهش تقيمه هذه الماهية مع ماهية التفكير كي يمكن أن تفكّر، وتقيمه المعرفة كي يمكن أن تعرف، والدلالات كي يمكن أن يدلّ بها الخ.. وحين يبني العلم النظريات للحل السستامي لمشكلاته، يتساءل الفيلسوف عما هي النظرية، وما الذي يجعل نظرية بعامة ممكنة الخ.. وحده البحث الفلسفي يتمِّم المحصلات العلمية التي يحصل عليها الفيزيائي والرياضي بحيث يتمّ المعرفة النظرية المحض والحقيقية. إن فن الاختراع عند الاختصاصي ونقد المعرفة عند الفيلسوف هما نشاطان علميان متكاملان وحدهما يسمحان بالحصول على الرئيان النظري الكامل الممتد على كل الصلات الماهويّة.

وستظهر المباحث المفردة اللاحقة كتوطئات لفننا في وجهه الفلسفي، ما لا يفهمه الرياضي ولا يمكن أن يقدمه، وما يجب أن يقدم مع ذلك بالضرورة.

§ 72 توسيع أمثول المنطق المحض
تعليم الاحتمال المحض كنظرية محض للمعرفة التجربية

يضم أفهوم المنطق، كما وسعنّاه حتى الآن، دائرة مقفلة نظريا من المشكلات العائدة ماهويّا إلى أمثول النظرية. وبقدر ما لا يكون أي علم ممكنا من دون إيضاح انطلاقا من مبادئ، وبالتالي من دون نظرية، بقدر ما يتضمّن المنطق المحض، *على النحو الأعم*، الشروط الأمثلية لإمكان *العلم بعامة*. لكن من جهة أخرى، يجب أن نلاحظ أن المنطق مفهوما على هذا النحو لا يتضمن بعد الشروط الأمثلية *للعلم التجربي بعامة*، كحالة خاصة. وقد لا يكون السؤال المتعلق بهذه الشروط هو السؤال الأضيق، فالعلم التجربي هو أيضًا علم وتستردفه بالطبع من حيث محتواه النظري قوانين الفلك المحدد سابقا. إلا أن القوانين الأمثلية لا تعين وحدة العلوم التجربية بمجرد إضفاء صورة قوانين وحدة استنباطية عليها؛ فلا يمكن أن تختزل العلوم التجربية بدورها إلى نظرياتها وحدها. فالبصريات النظرية، أي النظرية الرياضية للبصريات، لا تستنفد علم البصريات؛ والميكانيكا الرياضية لا تستنفد كذلك الميكانيكا بأسرها الخ.. ذلك

أنه يتدخل هنا كل الجهاز المعقد لمسارات المعرفة التي فيها تتولد نظريات العلوم التجربية وتتعدل مرات عدة في مجرى التقدم العلمي؛ وذلك ليس جراء قوانين أمبيرية وحسب، بل أيضًا جراء قوانين أمثلية.

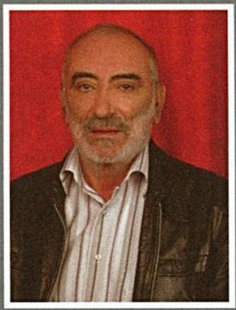
كل نظرية، في العلوم التجربية، هي نظرية مفترضة وحسب. وهي لا تستمد الإيضاح الذي تعطيناه من قوانين أساسية رئيانية ويقينية، بل فقط من قوانين *محتملة رئيانا*. وهكذا فإن *النظريات نفسها* ليست سوى ذات احتمال رئياني، وليست سوى نظريات موقتة وليست نهائية. والأمر نفسه إلى حد ما، في ما يخص *الوقائع* المطلوب تفسيرها نظريا. وعليها بالفعل إنما نتكلم، وإليها ننظر بوصفها معطاة ونريد فقط أن «نفسرها». لكن حين نصل إلى فروضها التفسيرية وبعد أن نكون استخدمنا الاستنباط والتحقيق ـ وأحيانا بعد تغييرات كثيرة ـ نتبناها بوصفها قوانين احتمالية؛ لا تبقى الوقائع نفسها غير متبدلة تماما بل هي أيضًا تتحول في مجرى المسار التدرجي للمعرفة. ونلج بوساطة تنامي المعرفة الناتج عن الفروض المعدة صالحة، نلج أبدا إلى أعمق في «الماهية الحقة» للوجود الواقعي ونصحح تدريجًا فهمنا للأشياء الظاهرة المتصف بلا تلاؤم متفاوت. لأن الوقائع ليست «معطاة» لنا في الأصل إلا بمعنى الإدراك (وكذلك بمعنى التذكر). وفي الإدراك يفترض أن تكون الأشياء والأحداث مطروحة علينا من تلقائها ومرئية ومدركة إن صح القول من دون حجاب. وما نحدسه بذلك نتكلم عليه في أحكام إدراكية؛ وتلك هي «الوقائع المعطاة» للعلم. لكن لاحقا في تقدم المعرفة يتغير ما نوافق عليه بوصفه مضمونا واقعيا «متحققا» للظاهرات الإدراكية: وليس للأشياء المعطاة حدسيا ـ أشياء «الصفات الثانوية» ـ سوى قيمة «مجرد ظاهرات»؛ ولكي نعين في كل مرة ما هو صادق فيها، وبعبارات أخرى لكي نعين *موضوعيا* الموضّع الأمبيري للمعرفة نرانا بحاجة إلى منهج متكيف مع معنى تلك الموضوعية وإلى ميدان يُطلب امتلاكه بفضلها (ويتسع تدريجا) متشكل من المعرفة العلمية للقوانين.

لكن ما يتحكم بكل مسار علم للوقائع موضوعي ليس عرضا سيْكولُجيا، كما كان يعرف ذلك ديكارت ولَيْبنتس، بل معيار *أمثلي*. ونزعم أن ليس ثمة، في أي ظرف، سوى تصرف *واحد* مسوغ في تقييم القوانين التفسيرية وفي تعيين

الوقائع الحقيقية، وذلك لكل درجة من درجات العلم التي توصلنا إليها. وإذا ما تكشّف قانون ما أو نظرية ما محتملان عن أنهما لا يُقبلان، بفعل توارد الظروف الأمبيرية الجديدة، لن نستنتج من ذلك أن التعليل العلمي لتلك النظرية سيكون بالضرورة كاذبا. فالنظرية السابقة كانت تقوم في ميدان تجربة سابقة، والنظرية المطلوب إرساؤها من جديد هي، في ميدان التجربة المتسعة، «الوحيدة الصحيحة» وهي الوحيدة المطلوب التحقق منها بفحص أمبيري صحيح. في المقابل، قد نحكم بأن نظرية أمبيرية معينة هي مؤسَّسة خطأ على الرغم من أنها قد تبدو بوسيلة أخرى مسوغة موضوعيا، وأنها الوحيدة المطابقة في الحالة المعطاة في المعرفة الموضوعية. يجب أن نستخلص من ذلك أنه حتى *في ميدان العلم الأمبيري، وفي فلك الاحتمالات، يجب بالضرورة أن يكون ثمة عناصر وقوانين أمثلية* يكون فيها إمكان المعرفة الأمبيرية بعامة والمعرفة الاحتمالية للواقع قد أرسي قبليًّا. ويشكل فلك المشروعية المحض هذا، الذي لا صلة له بأمثل النظرية ولا بأمثل الحقيقة على نحو أعم، بل بـ*أمثل وحدة التفسير الأمبيري، أي بأمثل الاحتمال*، يشكل أساسا ثانيا كبيرا للصناعة المنطقية، ويكون بذلك بالذات منتميا إلى ميدان المنطق *المحض* الذي ينبغي ان نعطي لمعناه *ما يناسبه من اتساع*.

وسنقتصر في المباحث المفردة اللاحقة على الميدان الأضيق، ذاك الذي يأتي في ترتيب المواد الماهويّ في *الأول*.

فهرس الكتاب الأول



نبذة عن المترجم

موسى وهبه

* دكتوراه الدولة في الآداب.
* بروفسور في الفلسفة.
* درّس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفلسفة الأولى ثلاثين ونيف.
* يتابع الإشراف على رسائل دكتوراه في الفلسفة في الجامعة اللبنانية.
* ترجم إلى العربية:
  - السياسة والدين عند ابن خلدون، ل ج. لابيكا،
  - نقد العقل المحض، ل ع. كنط،
  - مبحث في الفاهمة البشرية، ل د. هيوم،
  - وأشرف على ترجمة كتب ونصوص فلسفية عدة إلى العربية.
* له عدد من الأبحاث والمقالات المنشورة تهتم أساسا بتبيّن شروط إمكان القول الفلسفي وإمكان الميتافيزيقا، بالعربية اليوم.

المباحث المنطقية فصل أساسي من مسار تأسيس الفيمياء كفلسفة مجاوزة تحاول فهم كيف يتأتّى أن تصير الموضوعيّة ذاتية.

والمباحث I يمهد للمنطق المحض بنقد التعليم السيكولوجي الذي يظنّ أن قواعد التفكير الصحيح مماهية لقوانين الفكر الفيزيائية، وأن المنطق إما أن يكون فيزياء للتفكير أو لا يكون شيئا بالمرّة.

ونقد هوسرل واضح وحاسم: تخلط السيكولوجيّة بين نسقين متميِّزين من القوانين هما نسق القوانين السببية التي تعيّن اشتغال الذهن من حيث هو ذو طبيعة خاصة، ونسق القوانين الأمثليّة التي بها نقيس صحة التفكير.

ويميز هوسرل المنطق التطبيقي من المنطق المحض. ويمعن في تمييز المنطق من سائر العلوم، من حيث يذهب إلى ما لا يمكن للعلوم أن تذهب إليه. فالرياضة الحديثة، مثالا، تعلّم نظرية المجموعات، لكن تعليم التنوّعية يبقى من مهمة المنطق؛ ويُطلب من هذا التعليم أن يضفي صورة معيّنة على الطُرُز الماهوية للنظريّات الممكنة ويدرس تعالقاتها المتوافقة مع القانون، بحيث تصير جميع النظريّات المتحقِّقة تخصيصات لصور نظرية متناسبة معها، وتصير جميع ميادين المعرفة، القابلة لصوغ نظريّ، تنويعات جزئية. فإذا ما تمت إقامته سيكون قد تمّ إنجاز كل العمل النظري الاستنباطي اللازم لتحقيق فكرة لَيْبنِتس عن الرياضة الكلية، أي لتحقيق سِسْتام السساتيم الممكن نظريّا على الأقل من حيث يفكّر في عمومية صوريّة خالية من أي مضمون وقابلة بالتالي للامتلاء بمعطيات الميادين الخاصة.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

كلمة
KALIMA

المركز الثقافي العربي

ISBN 978-9953-68-435-9
9 789953 684352